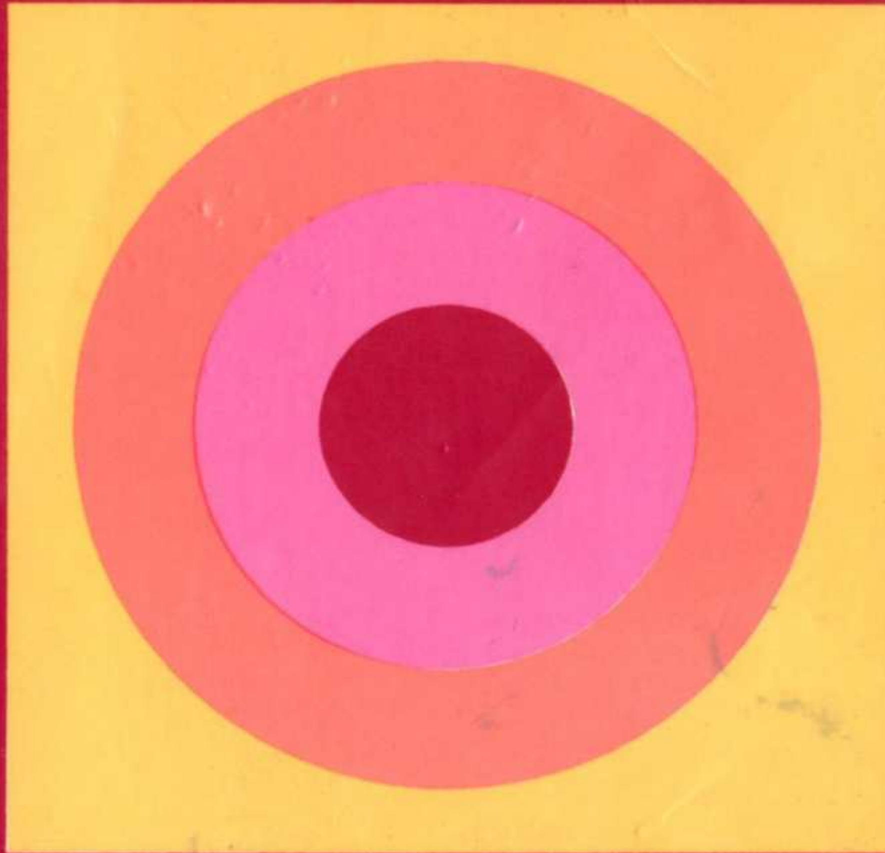
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu. 34

GAZZÂLİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN TEMELLERİ

Bilgi • Mantık • İman



Doç. Dr. Necip TAYLAN



2. BASIM

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu. 34

GAZZÂLİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN TEMELLERİ

Bilgi-Mantık-İman

Doç. Dr. Necip Taylan
M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

İKİNCİ BASIM



İstanbul - 1994

M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu. 34
İlmî Eserler Serisi: 22

Birinci Baskı: 1989

ISBN 975-548-044-7

Dizgi: Nüans
Kapak: Aycan Grafik
Baskı: Yıldızlar Matbaacılık
Kapak Baskı: Orhan Ofset
Cilt: Kısmet Ciltevi

İsteme Adresi: MÜ. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Bağlarbaşı/ÜSKÜDAR
Tel: (0216) 342 47 87 — 310 53 11

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

İslâm, Mekke ve Medine'de doğup dört bir yana yayıldı. Önceleri yakın çevredeki düşüncelerle ilgilenmeye başladı, giderek âleme topyekün yöneldi. Burada çıkış noktası daima Kur'an ve Hz. Peygamberin sünneti oldu. Bu iki kaynak üzerinde düşünüldü ve hakikat öncelikle oradan çıkarılmaya çalışıldı. Bu durum çok çeşitli yorum ve ekollerin çıkışına sebep oldu ama söz konusu iki kaynak hemen daima esas kabul edildi.

Bu yönden bakıldığında İslâmi düşünce hayatı Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanması gayretinden başka bir şey olarak görünmemektedir. Nitekim, ondaki ameli hükümlerden Fıkıh ve Hukuk, onun metafiziği belirleyen ilâhi bir kitap olarak anlaşılmasından Kelâm ve bir dereceye kadar felsefe, uhrevi bir kaynak diye değerlendirilmesinden zühd, Ahlâk ilmi ve tasavvuf, onu bir idare olarak kabul etmekten siyaset ilmi ve nihayet ilâhi bir lisan olarak anlamaktan da dil ve Tefsir keza, sünnetin bir bütün olarak ortaya konması çabalarından Hadis ilimlerinin doğduğu yine İslâm dünyasında tâli derecedeki görüş, ilim ve sanatların, başka kültür ve düşüncelerin kendisine uygun gelen katkılarını da alarak, bu asılların dallanıp budaklanmasından oluştuğunu söylemek mümkündür.

İslâm dünyasında hicri V. yüzyıla gelinceye kadar ruhu mümkün olabildiğince İslâmi olma durumunda bulunan fakat metodunu ve formunu Grek felsefesinin teşkil ettiği yaygın felsefe akımına bütün olarak ve doğrudan doğruya derin bir şekilde bakıp onu islâm' dini karşısında değerlendiren bir kimsenin çıkmadığını biliyoruz. İşte, bu yüzyılın ikinci yarısında, tavrı belli bir sisteme sığdırılamayacak kadar şumüllü olan, İslâm dünyasında kendisine kadar oluşmuş bu-

lunan fikir hareketlerine yönelik çok cepheli bir tahlil ve tenkitçi olarak Gazzâli ile karşılaşırız. O kadar ki, onun bu kuşatıcı çalışması yukarda zikri geçen İslâm düşünce sistemlerinin hemen herbirinde etkisini göstermekten uzak kalmadığı gibi yenİ bir metodolojiyi de beraberinde getirmişti.

Ancak, Gazzâli'yi özellikle bir bütün olarak araştırmaya çalışanların kimi onun karşısında hayranlık duyarken, kimi de onun düşünce sisteminde karışıklıklar hatta çelişkiler bulunduğu şeklinde hükümler ortaya koyarlar.

İşte bu sebeple sistematiğine, ne yaptığını ve ne yapacağını kendisinin önceden belirlemiş bulunduğuna dair elimizde açık deliller bulunmakla birlikte düşünürümüzün sistemini bir dereceye kadar kavrayabilmenin, epistemoloji ve metodolojisinin ortaya konmasıyla mümkün olabileceği kanaatinden hareketle biz, bilgi, mantık ve inanç konularındaki fikirlerini onun düşünce sisteminin temelleri diye görerek, bunları birbiriyle ilgileri içinde tesbit etmeye çalışırken, bir ekole doğrudan bağlı bulunmayan büyük bir düşünürün fikir sisteminin temellerini kavramanın güçlüğünü de yakından anlamış olduk.

Gazzâli'nin, özellikle şarkiyâtçıların olmak üzere bütün dünyada dikkatleri üzerine çeken büyük bir simâ olduğu bilinir. Eserlerinin tenkitli neşri ve hakkında çeşitli dillerde yazılan makale ve kitapların bilhassa yüzyılımızda yoğunlaşarak devam etmesi bunun bir göstergesi sayılabilir. Böyle bir durumun ülkemizdeki araştırmalar yönünden de düşünürümüz adına tâlih sayılabilecek bir noktaya doğru geliştiğini söyleyebiliriz.

Nitekim, onun metodolojisinde önemli yer tutan şüpheciliği, İslâm dünyasında derin etkisi bulunan Aristo ile karşılaştırılması, ünlü ***Tehâfüt****'ünün felsefe-din münasebeti bakımından değerlendirilmesi, ahlâk eğitim, iktisat ve tasavvufla ilgili düşüncelerinin özel araştırma konusu edinilmesine ilâve olarak, eserlerinin türkçeye çevrilme gayretleri günden güne artarak devam etmektedir.*

Biz araştırmamızda kapsamı çok daha geniş olan konuyu mümkün olabildiğince sınırlandırmaya gayret ettik. Bu nedenle birinci bölümde daha çok yeniçağ felsefesinde ön

plâna çıkan bilgi problemini kısaca tanıttıktan sonra bu problem karşısında Gazzâli'nin bir değerlendirmesini verip, ilimler sınıflamasını belirtmeye çalıştık. İkinci bölümde bilginin teşekkülü başlığı altında Gazzâli bakımından suje-obje ilişkisini, bilginin kaynağı ve değerini, duyular, idrak, akıl ve fonksiyonları ile sezgi meselesi ele alındı. Düşünürümüzün sisteminde odak noktayı teşkil ettiğini kabul ettiğimiz ve metafiziğine açılan bir kapı olarak gördüğümüz kalp ve kalbi bilgi üçüncü bölümle tahlil edilmeye çalışıldı. Dördüncü bölüm Gazzâli'nin orijinal yönlerinden birini teşkil eden ve kendisi hakkında önemli tartışmalara sebep olan mantığa hasredildi. Son bölümde de düşünürümüzün ontolojisinden hareketle metafizik bilgi hakkındaki fikirleri toparlanmaya çalışıldı. Sonuç biraz geniş tutularak konunun bir özeti sunulmaya gayret edildi.

Araştırmamızı yaparken öncelikle Gazzâli'nin kendi eserlerine başvurduk. Çevirisi bulunan kitaplarından orijinalleriyle karşılatırmalı olarak yararlandık. Ayrıca Gazzâli üzerine yapılmış araştırmalar da mümkün olduğu ölçüde gözden uzak tutulmamaya çalışıldı.

Bu çalışma büyük bir insanın düşünce dünyasına bir adım atma çabasından ibarettir.

Necip TAYLAN
ÜSKÜDAR
3 Mayıs 1989

Birinci Bölüm

BİLGİ TEORİSİ

BİLGİ TEORİSİ

1. BİR FELSEFE PROBLEMİ OLARAK BİLGİ

Ele aldığımız konu Gazzâlî'nin (d. 450/1058, v. 505/1111) düşünce sisteminin esasları olarak gördüğümüz bilgi-mantık ve iman meseleleri olduğuna göre, önce bir problem olarak konumuzun tanıtılması, sınırlarının belirlenmesi ve islâm düşüncesi içinde bulunduğu yerin tesbit edilmesi bakımından, felsefenin mühim bir disiplini olan Bilgi Teorisi (Epistemoloji)nin kısa bir tarihini ve tanıtımını yapmak gerekli bulunmaktadır. Çünkü, bu disiplin, kendisi bir şarta bağlı bulunmaksızın her türlü bilgi ve ilim için ilk şart ve temel teşkil eder. (1) Bu özelliğiyle epistemoloji, felsefe ekollerini tanımamız için gerekli olduğu kadar, bir filozofun, büyük bir düşünürün sistemini kavrayıp değerlendirmek ve onun düşünce tarihinde bulunduğu yeri belirlemek bakımından da gereklidir. Zira, her büyük düşünce akımı hatta bir doğma (nass) ya bağlı kalınarak girişilen her dinî açıklamanın çıkış noktası Bilgi Teorisini doğrudan ilgilendirir.

Felsefe ve müstakil bütün ilimler bilginin belli birer tarzıdır ve bu bilgilerin objeleri birbirinden farklı şekillerde ortaya çıkarlar. Fakat burada bilinenler ve bilginin objesi değişik olmakla beraber, bilen taraf olan insan ve onun bilgi edinme güçleri akıl, tecrübe kabiliyetleri v.b. daima aynı kalmaktadır.

Bilgi, basît veya kompleks şekilleriyle insanlık kadar eskidir. Ancak, bilginin bizzat kendisi için bir problem ol-

ması, felsefenin Ontoloji ve Mantık gibi temel konularının ortaya çıktığı zamanlara yani felsefenin başlangıçlarına dayanır. Şu farkla ki, filozoflar ilk zamanlardan beri bilginin imkânını, kaynağını ve değerini araştırdıkları halde, bir felsefe disiplini olarak epistemolojinin tarihi Yeni Çağ'dan daha eskilere gitmez. Meselâ, Antik Dünya'da Sofistlerde ve özellikle de Plâton ve Aristo'da bilgi teorisi araştırmaları henüz metafiziğe ve psikolojiye ait münasebetler içinde karışmış olarak bulunur. (2) Onun için Yeniçağ filozoflarının bilgi karşısındaki tutumu ilkçağ ve Ortaçağ filozoflarınkinden önemli ölçüde farklıdır. Çünkü, bilginin tenkidî tarzda elealınışına eski filozoflarda raslayamayız. Bu nedenle konu ancak bir felsefe disiplini olarak Yeniçağda belirmeye başlayacaktır.

İnsan bilgisinin felsefî bir izah, yorum ve tenkidi olan epistemolojinin adının konması 19. Yüzyılın ortalarına raslar ve "bilgi Teorisi" terimi J.F. Ferrier'e isnad edilir. (3) Epistemoloji, ilimlerin ortaya koyduğu felsefî problemleri ele alan bir disiplin olarak prensiplerin, hipotezlerin, tenkidini, bilginin mantıkî kaynağını, değerini, geçerliliğini, çeşitli ilimlerin vardığı sonuçların tenkidini ve nihayet ilmî bilgilerin metodlarının tetkikini yapar. (4)

Gnoseoloji de denen bilgi teorisinin problemlerine dair ilk mühim eser John Locke (1632-1704)un *"Essay Concerning Human Understanding"* (İnsan Zihni Üzerine Deneme) adlı kitabıdır.

"Zihnin, üzerinde hiçbir yazı olmayan, bir tasavvura sahip bulunmayan beyaz bir kâğıt olduğunu kabul edelim. Zihin bunları nasıl kazanır? İnsanın daima meşgul ve sınırsız hayal gücünün kendisine sonsuz farklı biçimler verdiği bu şeyler zihne nereden gelir? Zihin, aklın ve bilginin bütün malzemesini nereden alıyor...?" (5)

Görüldüğü gibi burada bilginin imkânı ve kaynağı hakkında çok esaslı sorular sorulmaktadır.

Daha sonra David Hume (1711-1776) un *"An Enguıry*

ConcerningHumanUnderstanding" (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma) adlı eserinde benzer konuları ele almaktadır. (6)

Aklın ve bilginin hemen bütün yönleriyle ele alınıp çok ciddî bir tenkit ve tahlilden geçirilmesi işini Kant (1724-1804)ın yaptığını biliyoruz. Filozof, mesaîsinin ağırlığını teşkil eden bu konulara *"Saf Aklın Tenkidi"* ve *"Pratik Aklın Tenkidi"* gibi iki ana eserini tahsis etmiştir. Hatta, denebilir ki, Kant'tan sonra bilgi teorisini ele alanlar ya onu takibetmiş ya da onu eleştirmeye çalışmışlardır. Bu sebeple Kant'tan itibaren bilgi teorisi adı altında toplanan meseleler ön plâna öyle geçmiş oldu ki, artık herhangi bir felsefe yapma çabasının önşartını ve girişini bilgi problemi oluşturmaya başladı. Gerçekten de bu doğru ve gerekliydi, çünkü, felsefede ele alınan bir problem herşeyden önce bir "Bilgi" idi ve tutarlı bir çözüme ve sisteme bağlanmalıydı. Onun için önce bilgi güçlerimizin ve bilme imkânımızın tahlil edilmesi gerekiyordu.

"Eğer bir bilginin bilim olarak serimlenmesi isteniyorsa, herşeyden önce onu diğer bilgilerden ayıranın, yani ona özgü olanın kesinlikle belirlenmesi gerekir; aksi halde bütün bilimlerin sınırları birbirine karışır ve hiç biri kendi yapısına göre, esaslı bir biçimde ele alınamaz.

Bir bilgiye özgü olan, ister nesnede ya da bilginin kaynaklarında veya bilginin türündeki farkta olsun, ister bunların hepsindeki ya da bazılarındaki farklılıkta bulunsun; olanaklı bilimin ve onun alanının idesi, bu bilgiye özgü alanda yatar." (7)

Böylece Kant, transendental metodu ile bilginin psikolojik teşekkülünü değil de mantıkî değerini yani, nasıl mümkün olduğunu araştırırken, bilgi teorisini her türlü metafiziğe önsöz olacak bir problem olarak görmüş, yani, bilgi teorisini metafiziğin girişi olarak kabul etmişti. Denebilir ki, daha önceleri Metafizik ve Ontoloji "İlk Felsefe" adını alırken, artık Bilgi Teorisi; hakikat nedir, bilme gücümüz

hakikatı nasıl elde eder, bilme imkanımız sınırlı mı yoksa sonsuz mudur? gibi sorularıyla "İlk Felsefe" olma durumuna gelmiştir. Bu durumuyla epistemoloji aynı zamanda mantığın tarihi görevini ve Bilim Felsefesi'nin ana meselelerini de yüklenmiş olur.

Epistemolojinin alanı ve sınırları ile kendisine yakın disiplinler arasındaki ilişkilerin tesbitinde bazı farklı yaklaşımlara raslarız. Meselâ, epistemolojinin mantıkla olan ilişkisi hep tartışılagelmiştir. "İlim tabiî bir olay, psikolojik ve sosyolojik bir olay olarak mütalaa edilirse, ilmin kendisi Epistemoloji denen ve mantığın bir parçası olan bir ilmin konusunudur. Nasıl ki, fizyologla psikolog hayat olaylarını değiştirmiyorlarsa, Epistomolojinin de incelediği olaylara hiç birşey ilâve etmeye veya bu olayları değiştirmeye hakkı yoktur. O, bilgilerin nasıl düzenlendiğini sadece tesbit eder, onları düzenleme işine girişmez." (8) İfadelerinde epistemolojinin objektif olma özelliği çok iyi belirlenmiştir.

Her çeşit ilim ve felsefede ortak olan ve bir çok problem taşıyan bilgi, felsefe diliyle bir fenomendir. Başka bir ifadeyle, var olan bir şeyin, yine var olan bir suje tarafından kavranmasıdır. Felsefenin dışındaki diğer bütün ilimler de kendilerine uygun çeşitli fenomenlerle uğraşır, ama, onlar kendi alanlarına giren şeyleri konu edinip orada gelişirken, hiç bir zaman elde ettiği bilginin kaynak ve değerini düşünmez yani, "Bilgi nedir?" gibi bir soru sormaz. (9) Oysa, ne ile ve hangi alana ait bulunursa bulunsun, bilgide birbiriyle daima alâkalı olan, biri bilen suje (insan), diğeri bilinen, bilinmek istenen şey, obje olmak üzere iki taraf vardır. Kısaca, bilgi teorisi terminolojisinde bilgi; suje ile obje arasındaki relasyondan doğan şeydir. Bilgi teorisi de bu şeyin yani bilginin mahiyetini, kaynak ve değerini, suje ile obje arasındaki bağ (akt)ları araştırır.

Bilgide suje ile obje, bilen ile bilinen birbirinin karşısındadır. Burada iki taraf daima birbirinden ayrı kalır yani suje-obje dualizmi bilginin mahiyetine ait ayrılmaz bir nite-

liktir. (10) Keza, bu her iki taraf arasındaki münasebet (relasyon) aynı zamanda bir karşılıklı bağlılık (kosrelasyon)tır. Ama suje, objeden tamamen başkadır. Bilme olayı ile objede değil, sujede bir değişiklik olur.

Bilgi probleminde ve suje ile objenin kavranılışında farklı anlayışlar vardır. Kısaca, sujeyi müstakil olarak kabul edip, objeyi ona bağlı gören yani sujenin kabiliyetinin bir sonucu kabul eden görüş, çeşitli şekiller altında ortaya çıkan idealizmdir. Sensualist-Empirist teori ise, sujenin herhangi bir şuur muhtevasından hareket eder. Objeyi müstakil birşey olarak kabul eden görüş ise, idealizmin zıddı olan Realizm'dir. Suje-Obje dualitesini kaldırarak bunları üstün bir alanın vasıfları olarak gören teori de Monist görüştür. (11)

Bilgi teorisinin bir başka esaslı meselesi, bilginin kaynağı ve değeri kosunudur. Burada bilgi veya biliyorum dendiğinde, acaba bu Akla mı, tecrübeye mi, her ikisine birden mi yoksa daha başka bir kaynağa mı dayanır sorusu ile, bilgi olarak ortaya çıkan şeyin kesin doğruluğu ve güvenilirliği mi söz konusudur yoksa, bildiklerimden şüphe mi etmeliyim sorularına aranan cevap ele alınır. (12)

Bilginin kaynağı konusunda ilk zamanlardan itibaren filozoflar biri insanın akıl ve düşünme gücü, diğeri algı ve gözlem kabiliyeti olmak üzere iki temel kaynak üzerinde tartışa gelmişlerdir. Gerçekten, acaba zihin, akıl yürütme gücüyle tek başına doğruyu keşfedebilir mi? Yoksa fenomenler dünyasının gözlenip algılanması bize güvenilir bilgiyi vermeye yeterli midir?

İşte, bu ve benzeri sorulara Akılcılık (Rasyonalizm) ve Deneycilik (Empirizm) adı altında Yeniçağda çözümler aranmıştı. Fakat, bu her iki akımın bir çok çeşidi vardır ve ancak sayıları sınırlı bir kaç filozof salt akılcı veya salt deneyci kalmıştır. Akılcıların büyük çoğunluğu deney ve duyuların bilgide belli bir fonksiyonunu kabul ettikleri gibi, deneyciler de akıl ve düşünceyi bir bilgi unsuru olarak göz-

den uzak tutmaz. Ama rasyonalizm ile empirizim hemen daima birbirinin zıddı görüşler olarak ortaya çıkmışlardır. Ancak, kural olarak zıtların bulunduğu yerde, onları uzlaştırma teşebbüsleri de eksik olmaz. işte, bilginin kaynağı konusunda böyle bir uzlaştırma gayreti İntellektualizm ile Apriorizmdir.

İntellektualizm, zarûrî ve kesin genel hükümlerin bulunduğu konusunda rasyonalizm ile aynı fikirdedir. Şu farkla ki, o, bu hükümlerin unsurları olan mefhumların akılda apriori olarak bulunmayıp, onların tecrübeden çıktığını savunur. Buna göre bilgi edinen şuur, tecrübeleri toplar ve genel mefhumları ondan çıkarır yani, deney ve düşünmenin her ikisi birden bilginin kaynağını teşkil eder.

Epistemoloji tarihinde Empirizm-Rasyonalizm uzlaştırmasının ikinci denemesi Apriorizm'dir. Burada bilgilerin apriori, tecrübeden ayrı unsurlarının bulunduğu kabul edilir. Fakat, rasyonalizmden farklı olarak, bu unsurlar sırf sûrî bir özelliğe sahiptir, yani, bu apriorik faktörler birer bilgi muhtevası olmayıp, birer bilgi sûretidirler ve muhtevalarını tecrübeden alırlar.

Bilgi teorisinde detay sayılabilecek daha bir çok görüşün bulunduğu bilinir. Biz burada konumuzla ilgisi nisbetinde esas akımları ve mühim kavramları vermekle yetindik.

2. GAZZALİ VE BİLGİ PROBLEMİ

Umumî islâm düşüncesinin gerek nazarî, gerekse tabiî bütün ilimler ve felsefî tartışmalar bakımından en verimli döneminin ilk altı yüzyılda olup-bittiği hemen tamamen ittifak edilen bir görüştür. Düşünürümüz Gazzâli'nin bu dönemin beşinci yüzyılının ikinci yarısında yaşamış olduğu hatırlanırsa, onun, adıgeçen düşünce faaliyetinin kemale erdiği dönemde bulunduğu anlaşılır. Konumuzla ilgili bu-

lunan ilimler ve düşünce çabaları açısından bakıldığında bu husus, Kelâm, Tasavvuf ve Felsefenin artık bütün problemleriyle ortaya konduğunu, bunlarla ilgili sistemlerin detaylarına kadar inildiğini kısaca, tahlil ve tenkit ameliyesinin tamamlanmaya yaklaştığını görürüz.

İşte Gazzâlî böyle bir fikir atmosferinin üzerine gelmişti. Ancak, her hangi büyük bir düşünürü anlayıp yorumlamak, onu düşünce tarihinde belli bir yere oturtmak ve bir ekole dahil etmek için başvurduğumuz metodları, Gazzâlî söz konusu olunca rahatlıkla uygulamanın güçlüğü ile karşılaşırız. Çünkü o, felsefe ile cedelleşirken felsefî metodu kullanmış, karşı çıktığı Farâbî ve İbn Sinâ'nın Nefs'e dair görüşlerini benimsemiş ve Aristo mantığına sığınmıştı. Keza, şer'î bürhanların yanında aklî bürhanları da kullanıyor, kelâm'a karşı çıkıp kelâmcı kalıyor, sûfiyyeyi savunuyor ama, hulûl, ittihad ve vahdet'i-vücûd gibi anlayışlarını da tenkid ve reddediyordu. (13)

İslâm düşüncesi akımlarının kesiştiği yerde bulunurken de salt bir düşünür olmasının yanında bir din savunucusu (Huccetü'l-islâm) rolünü de üslenmişti. Bu anlamda İslâm düşüncesinde Gazzâlî'den başka, belli bir ekole girmeden çok derin tesir bırakan bir başka düşünür bulamayız.

Gazzâlî'ye Kelâm'da bir dönüm noktası olmayı sağlayan, onu felsefenin büyük bir tenkitçisi yapan, bilginin imkânını ve temellerini yoklamaya sevkeden kısaca, zamanının bütün zihni meselelerine elatmaya sevkeden sebepler olmalıdır. Çünkü, hiçbir büyük düşünür ve filozof rasgele teoriler kurmaz, yani hiçbir yüksek düşünce ve fikrî teori sırf kendisi için kurulmaz. Bu prensibi düşünürümüze uyguladığımızda onu da çağının zihnî ve itikadî problemleriyle dolu olarak buluruz. Gerçi onun döneminin yoğun siyasî kargaşalıklara rağmen bir iman buhranı içinde olduğu söylenemez fakat, islâm düşüncesinin bütün disiplinleriyle kemâline ulaştığı, Kelâm, Felsefe ve Tasavvufun olabilecek bütün problemlerinin ortaya çıktığı bir dönem olduğu

da ortadadır. Yani, çözülmüş problemlerle çözülmemiş olanlar ve dolayısıyla çözüm bekleyenler iyice belirmiştir. Diğer yandan Gazzâlî'ye gelinceye kadar gelişen düşünce ekolleri, kulu Allah'a götüren bilgi metodunu, dolayısıyla bilgiyi ve Selef'te yaşandığı kabul edilen iman hayatının bütünlüğünü bozmuş gibi görünüyordu.

İşte Gazzâlî, bu çok çeşitli problemleri çözmeyi, islâm düşüncesi ve imanın bütünlüğünü kurma görevini yüklenmiş bir düşünür olarak karşımıza çıkar.

Kanaatimizce bütün bu problemlerin temeldeki çıkış nedenlerinden biri yani düşüncedeki bütünlüğü mümkün kılmayan farklı çözüm arayışları esasta bilgi meselesine dayanıyordu. Nitekim çok kısa ve sathî bir ifade ile bunu tasavvufun akıl ve duyu bilgisine karşı bilinen olumsuz tavrına karşılık, felsefenin hemen tamamen aklî yorumlara girişmesinde ve Kelâm'ın da nassı esas kabul ederek aklî izahlara başvurmasında açıkça görebiliriz.

Gazzâlî, İslâm düşüncesi tarihinde emsalinden radikal tutumu ile ayrılan bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Ondaki bu özelliği belirleyen taraf ise bilgi anlayışında aranmalıdır. Nitekim, bir yandan kendisine kadar hoş görülmeyen Aristo mantığına karşı takındığı olumlu tavır, (14) metafiziği insanların idrak seviyelerine göre yeniden tanzimi, metafizik alan için akıl üstü bilgi yolları arayışı yani, klâsik Kelâm ekolünün bilgi teorisine bağlanıp kalmaması hatta kendisinin bağlı bulunduğu Eş'arî kelâmcıları da dahil, mütekellimin'in cedel ve nazarî tartışmalarda aşırı gittiklerini belirterek Kelâm ilminin yaygınlaştırılmasına karşı çıkışı (15) ve nihayet felâsifenin nazariyelerini başarısız birer deneme ve çıkmaz olarak ortaya koyması onun hareket noktasını Bilgi Teorisine bağlamamızı mümkün kıldığı gibi, diğer yandan sisteminde çok belirgin bir özellik olarak bilgi meselesine en önemli yeri vermiş olması hatta büyük bir düşünür olarak en baş endişesinin bilgiye sağlam temeller bulmayı hedeflemiş olmasıdır. Bu durumun en açık delili de

çok mühim otobiyoğrafik bir eser olan *"el-Munkız'u-mine'd-dalâl"*inde sergilediği rûhî sıkıntısı ve aklî şüpheciliğidir. (16) O, "İçinde şüphenin asla bulunmadığı bilgi" (17) diye nitelediği kesin bilgiyi, hem ruhî ve zihnî çıkmazlarının çözümü hem de bütün sisteminin bir anahtarı olarak takdim edecektir. Düşünürümüzün bu özelliği yani, kendi doğmatizmini yine kendisinin yıkması, -felsefe tarihinde çok iyi bilinen bir söze telmihle ifade edelim- "doğmatik uykusundan kendi kendini uyandırması" daima dikkatleri üzerinde toplayan tarafı olmuştur ki, böyle bir tavır düşünce tarihinde pek nadir görülen bir durumdur. Bu zor işi de Gazzâlî'nin başardığı söylenebilir. Yoksa, kendisinin temayüz ettiği Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, Fıkıh ve Mantıkta onunla karşılaştırılabilecek bir çok düşünürün bulunduğunu keza, ortaya koyduğu düşünce sisteminin kaynaklarının kişi ve eserler olarak neler olduğunu biliyoruz. (18)

Gazzâlî'nin bu yeni ve farklı çıkışı ancak kuşatıcı bir Bilgi Teorisi ile kurulabilirdi. Araştırmamızın ileriki sayfalarında da görüleceği gibi onun ontolojik izahlarının, esas meselesi olan epistemolojik araştırması için bir çıkış noktası teşkil ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Düşünürümüzün karşı çıktığı felsefî görüşler tek ve aynı cinsten değildi yani farklı bilgi kaynaklarını esas alıyorlardı. Keza, zamanının diğer düşünce disiplinleri de buna yakın farklılıklar gösteriyordu. Riyaziye ve Tabîî ilimler de bilgi problemi bakımından önemliydi çünkü, bu alanların da Gazzâlî'ye göre din ve inanç ile ilgili yönü bulunuyordu. Onun herhangi bir düşünceye önyargı ile bakmadığı, her bilgi alanını tanımak ve hakkını vermek, riyaziye, tabîî ilimler, felsefe ve ilâhiyatı ayırmak gerektiği hakkındaki düşüncesi çok açıktır. (19) Bunun için meseleye öyle yaklaşmalıydı ki, tabiî ilimlerin aklî ve tecrübî temelleri ve sınırları belirlenmiş olsun, felsefenin amacı, kusurları ve yetersizlikleri gösterilsin, en mühimi de din ve inancın diğer bütün insanî bilgiler ile ilgisi ve bu bilgiler içindeki yeri tes-

bit edilsin, böylece bilgi dünyamızda var olagelen tartışmalar açıklığa kavuşsun.

Her büyük düşünür ve filozof gibi Gazzâlî'nin bilgi teorisini de belli sebepler determine eder, burada belli problemler çözülmek istenir. İleriki konularda görüleceği gibi düşünürümüzün insanda tesbit ettiği en mühim taraf, onun akıl varlığı olmasında bulunur. Bu, bir yanıyla insanın Tanrı'ya açılışı için gerekli olduğu kadar, Tanrı'nın da insanı muhatap kabul etmesi için gereklidir. Denebilir ki, insanın bilgi vasıtaları ve bilme gücü iyice araştırılıp kavrandığında İnsan-Tanrı ilişkisi daha iyi anlaşılacak, Tanrı karşısında insanın durumu daha doğru belirlenecektir. Gazzâlî insanı ruhî ihtiyaçları, âlem içindeki durumu bakımından değerlendirirken, ayağını daima sağlam yere basmayı yani "bildiklerim, bana gelenekle gelen bilgiler güvenilir mi, yanılıyor olmayayım" prensibini önde tutmuştur. Çünkü "insanların muhtelif din ve milletlere ayrılması; bir ümmetin, yolları ayrı olan türlü fırkalara ayrılarak birçok mezhepler meydana getirmesi derin bir denizdir ki, çokları içinde boğulmuş, pek az kimseler ondan kurtulmuştur. Her fırkaya mensup olan kimse, kurtulan kendi fırkası olduğunu zanneder..." (20)

Gazzâlî'nin ilk defa kendisinin tesbit ettiği yani, islâm düşüncesinin beşyüz yıla yaklaşan birikimi ve oluşumu içinde ortaya çıkmış olan problemleri belirlemesinin yanında, daha önce ele alınmamış olanları da ortaya koyduğunu görüyoruz. Kanaatimizce bu problemler statik ve sun'î olmayıp, aksine bizzat düşüncenin kendi dinamiğinden kaynaklanıyordu.

Gazzâlî'yi ilgili bulunduğu Fıkıh, Tasavvuf, Kelâm ve Ahlâk gibi islâmi ilim şubelerinden ve diğer Felsefe ve Mantık gibi disiplinlerden hareketle ele almak mümkündür ve nitekim bu çoğunlukla da yapılmıştır. Ama onu bu ilimlerle birlikte, bir bütün olarak kavramak istiyorsak, epistemolojisinin mümkün olduğu ölçüde ortaya konmasının ge-

rekliliği açıktır. Bu sebeple onun islâm düşüncesinde kendinden sonraki derin ve yaygın tesirine bakarak, yukarda sözkonusu edilen problemleri tamamen çözdüğü, veya nispeten aydınlattığı ya da kendisine göre hallettiği gibi tezlerden hangisi benimsenirse benimsensin, meseleleri ortaya koyuşu ve onlara yaklaşımı araştırmaya değer görülmelidir.

Bilgi meselesi Gazzâlî öncesinde, etkisini çeşitli şekillerdi islâm dünypasında gösteren Grek, Helenistik ve Yeni Plâtonculuk'ta müstakil bir felsefe disiplini olarak değil ama, yine de ortaya konmuş haldeydi. Burada, Yunan düşüncesinde Sofistlerle Eflâtun'u ve onların objektif bilginin imkânı ile bilgi kaynağı olarak akıl ve duyular üzerindeki spekülasyonlarını hatırlamakla yetinelim.

Söz konusu problem islâm düşüncesinde ise Gazzâlî"ye gelinceye kadar felsefe kanadının çeşitli temayüllerinde, Kelâmda, Tasavvufta ve Fıkıh'ta tamamen dikkatlerden uzak değildi, ancak, konuya sistematik olarak yaklaşılmadığı da ortadadır. Nitekim, yaygın felsefe cephesi konuya Grek etkisi altında bakıyordu. İlk tercüme yıllarından itibaren, düşünmenin kanunlarını araştıran Aristo mantığı da gelmişti ve tabiî olarak O, bilgi ile çok yakın alâka içindeydi.

Yukarda sözü edilen islâmî ilim şubelerinden Kelâm ekolü konumuz bakımından bilhassa önemlidir. Çünkü, amaçları epistemolojideki gibi objektif bilginin kaynak, değer ve imkânını eleştirmek olmayıp, bu imkânın sağlam akla sahip bütün insanlar için var olduğunu ortaya koymak olan Kelâmcılar, Ortaçağ islâm düşüncesinde bilgi problemi üzerinde ilk defa duran düşünürlerdir. Mütekellimin h. IV / m. X. Yüzyıl ortalarında ölen Ebû Mansur el-Mâturîdî'den itibaren bilgi nazariyesini müstakil başlıklar altında konu edinmeye başlamışlardı. Meselâ, el-Bâkıllânî (öl. 403/1012), Abd el-Kâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037) ve imam el-Harameyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) eserlerinde

Gazzâlî'den önce bilgi problemine geniş yer veren başlıca Eş'arî kelâmcılarıdır. (21) Bu açıdan Gazzâlî, bilgi problemini ele alışı bakımından büyük bir hayranlık uyandırıyorsa da, problem XI. yüzyıla gelinceye kadar görüldüğü gibi çeşitli vesilelerle ele alınmış olduğundan o bu konuda islâm düşünürleri içinde ilki değildir. (22)

Özet olarak; adı geçen dönemde her düşünce ekolünün tabiî olarak kendi tezlerinin doğruluğunu ve haklılığını güvenilir, müdellel bilgi ve tecrübelere dayandırmaya çalışırken, bilginin kaynağı ve değeri bakımından kendi içlerinde tutarlı ama doğmatik diyebileceğimiz bir karakter gösterdiğini söyleyebiliriz. Bir bakıma Gazzâlî de kendi döneminde yaygın bulunan doğmatik bilgi teorisini kabul eder fakat, ona büyük bir değer ve önem atfettiğini söylemek doğru değildir. Hatta onun yakînî bilgiyi ele aldığı eserlerinin ilgili bölümlerinde doğmatiklerin bilgi anlayışının etkisinin bulunduğunu söylemek mümkün görülemez. (23)

Bu sebeple islâm düşüncesi tarihinde haklı olarak daima dikkat çeken bir şekilde duyular ve akıldan ilk defa sistematik olarak şüphelenen, onları ciddi bir tahlil ve tenkitten geçiren düşünür olarak Gazzâlî ile karşılaşırız. O, bilgiyi; imkânı, gücü, sınırı gibi bütün yönleriyle ele alırken konuyu kalıcı bir tarzda problem olarak koymuş ve çözmeye çalışmıştır. Buradan hareketle Gazzâlî felsefesinin temelini bilgi probleminin oluşturduğu gibi bir sonuca varılırsa, mübalağa edilmiş olmaz sanırız. Zira, şâyet o, gelenekleşmiş bilgi anlayışı içinde kalsaydı, sıradan bir düşünür olmanın ötesine geçemeyebilirdi. Fakat o, düşünce sisteminde olabilecek boşlukların bilgi meselesinden kaynaklanabileceğini, sağlam ve güvenilir bilgi üzerine kurulu bir düşünce ve inanç sisteminin her zaman ve heryerde savunulabileceğini çok iyi bir şekilde tesbit etmiş görünüyor.

Bu nedenle, Gazzâlî'yi bütünlüğü içinde anlamanın imkânı herhalde onu bilgi teorisi bakımından kavramaktan geçer. Çünkü, bu takdirde bilginin farklı alanlarda nasıl kul-

lanıldığı görülmüş olacaktır. Bu aynı zamanda bize topyekûn islam düşüncesinin başka düşünce sistemleri karşısındaki durumunu belirleme imkânı verebileceği gibi, Gazzâlî'den önceki ve sonraki düşünce hareketlerinde bilgi probleminin durumunu da bir yere kadar tanıma imkânı verecektir. Çünkü, bu hareketleri ve ilimleri temelde belirleyen, meselâ, tasavvufu kelâmdan ve felsefeyi her ikisinden ayıran hususun, onların bilginin kaynağı konusundaki farklı anlayışları olduğu pek iyi bilinmektedir. Keza, bu farklı ekol taraftarlarını ircacılığa sürükleyen, birbirlerini anlamamaya iten hatta, reddetmeye götüren asıl sebebin, onların bilgi onlayışlarandan kaynaklandığını söylemek aşırı bir iddia değildir. İşte bu durumda Gazzâlî'nin epistemolojisinin esaslarını mümkün olabildiğince belirlemek daha da bir önem kazanmaktadır.

Gazzâlî'nin bilgi hakkındaki görüşünü tesbit etmek, başka bir ifadeyle onun epistemolojisini çıkarmak gerçekten kolay değildir. Bu durumun birkaç ana sebebini belirtmeye çalışalım: Önce düşünürümüzün ilgi alanı çok geniştir. " O, kuvvetli bir felsefe münekkidi olduğu kadar, sistematik bir kelâmcı, bir fakih, gayede tasavvufa ulaşan subjektivist bir islâm mütefekkiridir." (24) Diğer taraftan konumuzla ilgili bilgi bazàn eserlerine dağılmış, bazan da bir eserinde yoğunlaşmış olarak bulunur. Bu sebeple onun bilgi problemini çıkarabilmek için eserlerinin taranması gereklidir. Ancak burada tarihî bilgi nazariyeleri de gözden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca düşünürümüzün islâm inancı ve fikrî hayatında oynadığı mühim rol ve işgal ettiği mevkîîn hassasiyetini mümkün olduğu ölçüde bir yana bırakmak, yani konuya objektif yaklaşmak gerektiği de açıktır. Gazzâlî, olmuş-bitmiş bir düşünce dünyası içinde yer almaz, konunun bir tarafı dine ve inanca bağlı bulunduğu için önemini ve hayatiyetini daima korumaktadır.

Gazzâlî hakkında varılan neticelerin ve verilen hükümlerin farklılığı hatta çelişkiler taşımasına ek olarak onun

hakkında yapılan tenkitlerin bile birbirinden çok uzak düşmesi bir başka güçlük teşkil eder. Nitekim onun, karşı çıktığı ve büyük mücadelesinin bulunduğu filozoflardan daha filozof olduğu ileri sürüldüğü gibi, bir mutasavvıf olarak da değerlendirilmesi konunun güçlüğünü çok iyi gösterir. (25) Kısaca o, bir yerde mütekellim, bir yerde filozof bir başka yerde sûfî olarak karşımıza çıkar. Eserlerinin kronolojisi takip edilerek varılacak bir hüküm ve değerlendirme de daima tutarlı olmaktan uzaktır. (26)

Diğer taraftan Gazzâlî'nin düşünce sisteminde çelişkiler bulunduğu iddiası çok eskilerden beri söylenegelmiştir. Meselâ, Ebu Bekir b. el-Arabî (öl. 546/1151)nin "Şeyhimiz Ebû Hâmid felsefecilerin arasına karıştı sonra çıkmak istedi ama çıkamadı." (27) sözü, Gazzâlî'nin bütün düşünce hayatını özetleyecek kadar önemli bulunmuş gibidir. Çünkü, bu sözde İbn Tufeyl (öl. H. 580)in; Gazzâlî'nin önce bir görüş belirttiği, sonra onun aksini söylediği, daha sonra da bu görüşlerin ikisine birden itibar ettiği şeklindeki tenkidi ile (28) İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* ve *Tehafütü't-tehafüt*'teki tenkidi ve nihayet İbn Teymiye'nin tenkidi özetlenmiş gibi kabul edilir. (29) Abdurrahman Bedevî'ye göre gerçekten de Gazzâlî bütün çabasına rağmen felsefeden uzaklaşamamıştır. Aslında o belki bir felsefeyi diğer bir felsefe için terketmiş, bir başka çok mühim husus olarak da felsefeye dinî bir kisve giydirmiş. (30) bunun karşısında tabiî olarak dînî düşüncesinin oluşumunda da felsefenin etkisi söz kosunu edilmiştir. (31) Ama bütün bunların yanında, yukarda belirtmeye çalıştığımız farklı anlayışların bir ifadesi ve delili olarak, Gazzâlî hakkındaki bu tenkitlerin haklı olmadığı, bu gibi anlayışların, düşünürümüzün değişik zihin seviyesindeki insanlara farklı şekillerde hitabetmesinden kaynaklandığı da karşı iddia olarak ileri sürülmüştür. (32)

Keza, Gazzâlî'de en açık bir özellik olarak gördüğümüz felsefeye karşı olma tavrına rağmen, onda Eflâtuncu ve Yeni-Platon'cu etkilerin bulunduğu ciddi bir şekilde ileri sürü-

lür. Meselâ, insanlarda fıtraten bulunan Tanrı inancının bir hatırlama olduğu fikri ile Platon'cu hatırlama nazariyesi arasında sıkı bir alâka kurdurularak, Gazzâlî'nin bu fikri Farâbî kanalıyla mı öğrendiği yolunda bir soru sormaya hakkımız olduğu ileri sürülür. Ama bunun yanında "Hatırlama" nın Kur'an'da da bulunduğuna işaret edilir. (33)

Sonuç olarak; ortaçağda yaşamış bir düşünürde bilgi teorisi gibi bir problemi ele almak ilk anda anlamsız ve iddialı görünebilir. Çünkü, daha önce belirtmeye çalıştığımız gibi bilgi teorisi yeni çağın bir problemidir ve bir felsefe problemidir. Onun psikoloji ile olan yakın ilişkisi göz önüne getirildiğinde de durum aynıdır, zira, psikoloji de yakın zamanlarda doğmuş bir bilimdir. Fakat, müstakil birer bilim olarak kurulmalarından önce psikoloji ile bilgi problemini bir mesele olarak islâm dünyasında ilk defa ele alan düşünürün yine Gazzâlî olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. (34) Diğer yandan bilgi teorisi, felsefe için ayrılmaz bir konu olduğuna göre, düşünürümüzün felsefeyle olan ilişkisi -o her nekadar felsefeyi eleştirmişse de- yani felâsifenin metodunu kullanmış olması, böyle bir konunun araştırılmasına açık kapı bırakır. Keza, konunun yalnız spekülatif bir endişe ile değil de ilâhiyat, inanç ve çağının bilgileriyle alâkalı bulunması ayrıca bir önem taşır.

Esas konumuza bir hazırlık olmak üzere, Gazzâlî'nin bilgi probleminde önemli birkaç husus şöyle sıralanabilir:

1- Bilgi için güvenilir ve sağlam bir yol bulmak.

2- Bilgiye konu olacak alanların karıştırılmaması için ona kesin bir sınır tayin etmek.

3- Bizzat aklın kendisinden hareketle, yine akla itimatsızlığın tesbiti.

4- Aklın verdiği hükümlerde ve duyu organlarının aldığı duyumlarda hata imkân ve ihtimalinin daima varit olduğu.

5- Allah'ı bilmenin esas ve kaynağının rasyonel bilgiye değil de ilham'a bağlanmış olması. (35) Zira Gazzâlî, Allah'ın kalbine attığı nur olmasa, hakikata ulaşamıya-

cağını açıkça ifade eder. (36)

3. BİLGİ PROBLEMİ BAKIMINDAN GAZZALİ'NİN KAYNAKLARI

Gazzâlî'nin bilgi teorisini çıkarmak için bizzat kendi eserleri birinci derece kaynaklardır. Ancak bu eserlerdeki fikirleri, biri; çok öncelerden beri yoğrula gelen düşünce akımlarının onun zamanındaki yaygın şekli, diğeri; düşünürümüzün bu fikirlere yaptığı tenkitler ve nihayet üçüncüsü de, kendisinin derûnî tecrübe ve müşahedeleriyle ortaya koyduğu fikirler olmak üzere üç gurupta toplanabilir. Daha açık belirtecek olursak onun bilgi teorisinde Kur'an-Hadîs, Sûfî kaynak ve Kelâmî-Felsefî kaynak olmak üzere üç ana kaynaktan söz edilebilir.

a- Kur'an ve Hadis:

Kur'an ve Hadis Gazzâlî'nin bütün sisteminde olduğu gibi (37) bilgi teorisinde de çok mühim yer tutar. İleriki konularda görüleceği gibi o, daha mühimi birincisi olmak üzere Kur'an ve Hadis terminolojisinden çokça istifade eder, fikirlerini geniş yorumlardan sonra âyet ve hadislerle temellendirip desteklemeye çalışır. Bir örnek verecek olursak; *Mişkâtü'l-envâr*'da Nûr sûresinin otuzbeşinci âyeti üzerine bir bilgi nizamı kurma gayretinde bulunur ki, (38) bu husus onun düşünce sistemini özellikle kalbî bilgi yönünden ele alan her araştırıcının dikkatinden uzak kalmamıştır. Orada Gazzâlî aklın mertebelerini ortaya koyup yorumlarken, huccet olarak adı geçen âyeti esas alır. Düşünürümüzün Kur'an'ı bu tarz yorumu bilhassa bâtınî ilim (ma'rifet) konusunda çokça başvurduğu bir yoldur keza, kalbin hallerini açıklarken de aynı metoda dayandığını görürüz. Özellikle İhya'ya kısa bir göz attığımızda da bilgi meselesine yaklaşımında Kur'an ve Hadis'e ne derece yer verdiği kolayca görülebilir.

b- Sûfî Kaynak:

Temel bir prensip olarak sufiyye hemen daima bilgi teorisi metoduna sığmadıklarını, onu aştıklarını söylemişlerse de, kendilerini anlatmak, sahip oldukları bilginin mahiyetini tanıtmak ve tezlerini savunmak için bir yönden bilgi problemiyle ilgili bulunmaya mecbur kalmışlardır. Çünkü, mistik bilgi de herşeye rağmen bir "Bilgi" olduğunu daima ileri sürmüş hatta, gerçeği yakalama hususunda akıl ve duyu bilgisini dışlayarak, kendisini tek bilgi kaynağı olarak sunmuştur.

Sözkonusu bu kaynak, bilgide daha ziyade sujenin, Ben'in yani bilen tarafın analizi ile, ruhun varlığını sezgisel (Hadsi) ve ilhamî bilgi yoluyla temellendirmeye çalışırken, aklın ve genelde epistemolojik bilginin fonksiyonunu en aza indirme hatta konu dışı bırakma gayretinde görülür. Aslında bu husus tamamen gözden uzak tutulamaz çünkü, bilginin teşekkülünde ruhun fonksiyonunun ne olduğu malümdür. (39) Ancak burada Gazzâlî'nin arada kaldığı bir durumu görmek güç değildir, zira, felâsife Nefs'i ve Ruh'u akıl ve mantık verileri çerçevesinde ele alıp tanıtmaya çalışırken, sûfîyye, mücerret aklın verilerini ve ruhun tezahûrlerini büyük ölçüde dinî esaslara bağlamaya gayret eder. İşte burada düşünürümüzü, konuya dair yorumlarında bu iki taraftan da tamamen uzaklaşamaz bir durumda bulduğumuzu söyleyebilirz. Nitekim, *Makâsıd* ve *Tehâfüt*'ünde konuya aklî ve mantıkî yorumlarla yaklaşırken diğer yanda Ebu Tâlip el-Mekkî ve Muhasibî'nin tasavvufî yorumları, özellikle, *İhya,Mîrâcü's-sâlikîn,Mişkât,Risâletü'l-ledünniye* ve *Mizanü'l-amel* isimli eserlerinde sıkça başvurduğu hususlar olarak görülür.

Gazzâlî bu eserlerinde -ileriki konularda detaylı bir biçimde görüleceği gibi- ma'rifet bilgisini elde etmek için Keşf yolunun önemini ve güvenilirliğini sık sık tekrarlayacaktır. Düşünürümüzün bu çeşit bilgi hususunda tasavvufa karşı olan ilgisini, onun böyle bir eğitimi bizzat görmüş ve

yaşamış olmasında arayanlar vardır. (40) Gerçekten de Gazzâlî'nin, tasavvufun çok yaygın ve etkin bulunduğu bir sırada yetiştiği bilinir. Ebû Ali el-Farmadî tasavvufta onun en önde gelen şeyhlerindendir. Kendisi de "Şeyh ebû Ali Farmadî'den işittim..." (41) der ki, bu onun tasavvuf konusundaki kaynakları hakkında bir ipucu olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde adı geçen bu büyük sufîlerden başka, Cüneyd'i-Bağdâdî, Ebu Bekr eş-Şiblî, Ebu Yezîd el-Bestamî ve Muhammed b. İdris eş-Şafiî gibi büyük mutasavıfları eserlerinde zaman zaman zikreder, onların sözlerinden nakillerde bulunur. (42)

c- Kelâmî ve Felsefî Kaynak:

Kelâm, eşyanın (obje) bilgisinin gerçekliğini genel bir prensip olarak kabul eder. Buna göre zihnimizde hâsıl olan bilgi ile objenin gerçekliği birbirlerine uygundur. (43) Kısaca, "Eşyanın hakikatleri sâbittir, bilgimiz o sayede gerçekleşir." prensibi, Ehl-i-sünnet kelâmcılarının bilgi hakkında esas edindikleri bir önermedir. Bu bakımdan daha önce de belirttiğimiz gibi, mütekellimin Gazzâlî'den önce bilgiyi çeşitli yönleriyle ele almış, özellikle Isbat'ı-vâcib (Allah'ın varlığını kanıtlama) hususunda delillerini güvenilir kılmak için bir diyalektik ve ıspatlama metodu geliştirmişlerdi. Ancak, ne olursa olsun burada başlıbaşına bir bilgi araştırmasından ne derece söz edilebileceği tartışmaya açıktır.

Kelâm ilminde Gazzâlî'den öncekiler ve sonrakiler (Mütekaddimîn-Müteahhirîn) diye, kelâmcıların ikiye ayrılmasında sınır taşı olacak kadar kelâmcı (mütekellim) görülen Gazzâlî (44) onlarla hep aynı düşünceyi paylaşmamış, hatta yer yer tenkit etmiştir. Felâsifeye yani, özellikle Meşşaî ekolün büyük temsilcileri olan Fârâbî ve İbn Sinâ'ya karşı olan tutumu malûmdur ama, bu tavrı aşan durumda onun, felsefeden tamamen sıyrılıp uzak kaldığı, kendisinin dinî düşünce yapısında olduğu gibi, bilgi konusunda da felsefî etkilerden arındığını söylemenin güçlüğü içinde bulu-

nuruz. (45) Daha önce de kısaca değindiğimiz gibi, bilhassa terminoloji, mantık ve nefs teorilerinde felâsifeden ve ayrı bir ekol kabul edilen ihvan'ı-safâ'dan etkilendiği bilinir. (46)

Fakat, burada şunu hemen belirtelim ki, rasyonel bakımdan ve insanın tecrübeleri, teamülleri açısından değerlendirildiğinde, insanlığın problemlerinin ve tabiî bilme gücünün analizi, hemen her zaman ve heryerde aynı neticeye varabilir. Bu sebeple Gazzâlî ile felâsife arasındaki söz konusu benzerlik ve yakınlık -her nekadar bir hakikat ise de- düşünürümüzün değerini ve orijinalliğini gölgeleyecek kadar önemli bulunmaması gerektiği kanaatini ileri sürmeye mani görülmemelidir. Nitekim, Gazzâlî kendisi de "Felsefecilerin, peygamberlerle tasavvuf erbabının sözlerini kendi kitaplarına dercetmeleri..." (47) ifadesiyle özetlediği gibi, felâsifenin birçok görüşünün geçmiş peygamberlerden alındığı kanaatini ileri sürmüştür.

Sonuç olarak; sistemler yönünden baktığımızda da düşünürümüz işte böyle bir bilgi birikimi ve birbirinden çok uzak düşen bilgi problemi yığınıyla karşılaşmış bulunuyordu. O, *Munkız*'ı bu yığının tahlil, tasnif ve tenkidine hasrederek, orada kendi tercihini de ortaya koyacaktır. Ancak, böyle ihatalı bir çaba yalnız saf bir bilgi adına değil de, çanının zihnî kargaşasına, kendisi açısından bir yön vermek gayesini de taşıyacaktır.

4. İLİMLER SINIFLAMASI

Gazzâlî'nin ilimler sınıflamasına geçmeden önce, konuya bir giriş olmak üzere onun İlim'in tarifi üzerindeki tartışmalarını görelim. Bu, bize önce ilimden neyin anlaşılması gerektiğini vermesi bakımından önemlidir.

Düşünürümüz, kendinden önce özellikle kelâmcıların yaptığı ilim tarîflerini ele alarak bunları iyi bir tahlilden ge-

çirir ve tenkitlerini sıralar. Şöyle ki;

"İlim ma'rifettir" şeklinde yaygın olan tarif, lâfzî bir tariftir, burada ilim, aynı anlamda başka bir terimle tarif edilmeye çalışılmıştır. "İlim, ma'lùmu (bilinen) olduğu gibi bilmektir." tarifinde ise sözü uzatma, tekrar ve gereksiz fazlalık vardır. Bu, "mevcut (varolan)u", sübûtu ve vücûdu olan şey diye tarif etmeye benzer ki, anlamsız bir tekrardan başka birşey değildir. "İlim, kendisiyle bilinen ve insanın onunla âlim olduğu şeydir." şeklinde yapılan bir tarif de Gazzâlî'ye göre, ilim teriminin anlatmak istediği şeye bir açıklama getirmez ve bir mahiyeti anlatmaya yeterli delil olmaz. "İlim, öyle bir şeydir ki, onunla muttasıf olan, yaptığı şeylerden emin olur." (48) Düşünürümüz bu tarifin ilmin gerektirdiği şartlardan birini ifade ettiğini ancak onu bütünüyle belirtmeye yetmediğinden, ilmin gerçekten anlatmak istediği şeye göre daha kısa ve özel bulunduğu düşüncesindedir. Nitekim, böyle bir tarif Allah'ın ve O'nun sıfatlarının bilgisini içine almamaktadır. Gazzâlî'nin son olarak ele aldığı bir tarif de "İlim, bir şeye olduğu gibi inanmaktır" şeklindedir ki, böyle bir tarifi Mu'tezile'nin benimsediğini belirterek iki yönden tenkid eder. Önce, bu tarifle anlamı çok geniş olan ilim özelleştirilmiştir. Oysa ilmin ma'dûm ile de ilgisi vardır, diğer yandan ilim ile inanç bu tarifte birbirine karıştırılıp katılmıştır, Gazzâlî, bilgisiz olarak inanan kimselerin bulunduğuna dikkat çeker.

İlim tariflerini bu şekilde bir tenkide tabî tuttuktan sonra kendi görüşünü ortaya koyan Gazzâlî, ilmin müşterek bir isim olduğunu yani çok çeşitli şekillerde tarif edilebileceğini bu sebeple tam ve kesin bir ilim tarifinin güçlüğüne dikkat çeker. Kısaca, ilim kesin bir tarife sığdırılamaz ancak onun misallerle bir tasviri yapılabilir. Ama yine de bir tarif yapılacaksa, düşünürümüz bunun "Aklın, eşyanın hakikatini ve şekillerini alması" daha kısa bir şekilde "Eşyayı olduğu gibi bilmek ve tanımak" şeklinde bir tarif olabileceğini belirtir. (49)

Gazzâlî, meselâ Farâbî'nin yaptığı gibi ilimler tasnifine dair müstakil bir eser (50) yazmadığı için, onun konuyla ilgili görüşünü bütün eserlerinden çıkarmak gibi bir güçlükle karşılaşırız. (51) Hatta o takdirde bile net bir şema ve kesin bir sınıflama çıkarmak mümkün olamamaktadır. Bu durumu düşünürümüzün hemen her türlü ilim ve bilgiyle ilgilenmiş olmasına, ilimleri bazan konusuna, bazan faydasına veya zararına, bazan da felâsifeye uyarak maddeyle olan ilişkisi içinde, zaman zaman da kaynağı, değeri ve gayesi bakımından değerlendirmesine bağlayabiliriz. (52) Keza, sisteminde aklî ve naklî ilimlere ek olarak kalbî (keşfî-Ledûnnî) bilginin de geniş yer tutmuş olması bir başka sebep olarak görülebilir. Bir başka yönden, o dönemde mütekellim, müfessir, fukaha v.b. çeşitli islamî ilimlerle meşgul olanların, kendi ilgi alanına giren ilmi mühim görüp üstün tutmaları (53), düşünürümüzün ise bu ilimlerin hemen hepsiyle yakın ilgisi, bizim onda bir ilimler sınıflaması çıkarmamızı zorlaştırmaktadır.

Bütün bu sebepleri göz önüne alarak Gazzâlî'de ilimler sınıflaması yerine, ilimler tasvirinden söz edilebileceği kanaatimizden hareketle konuyu onun mühim eserlerindeki fikirlerine dayanarak ortaya koymaya çalışacağız.

Genel hatlarıyla meşşâî felsefenin bir tanıtımını yaptığı *Makasıdu'l-felâsife*'sinde ilimlere felsefî bir tavırla yaklaşırken şöyle bir ilim sınıflaması yapar:

Her ilmin bir konusu vardır ve orada bu konuya giren hususlar araştırılır. İlimlerde bulduğumuz temel özellikleri en başta ikiye ayırabiliriz. a- **Bizim fiillerimizle varlık kazanan şeyler ki, bunlar insanî amel ve fiillerimizle varlık kazanan şeyler ki, bunlar insanî amel ve fiillerdir, siyaset, tedbîrât, ibadetler. b- Var olması bizim fiillerimize bağlı olmayan, Gökyüzü, Arz, Bitkiler, Hayvanlar, Madenler, Melekler, Cin ve Şeytan gibi.**

Düşünürümüz Hikemî adını verdiği ilmi de ikiye ayırır. **a- Fiillerimizin durumu kendisiyle bilinen ki, bu ilm'i-amelî diye isimlendirilir. Bunun faydası, dünyada mesâ-**

lihimizin ve amellerimizin durumunu ortaya çıkarmaktır. Ancak bu fiillerimiz âhiretle de ilgili bulunmaktadır. b- Mevcudatın ahvâlinin bilindiği ilim ki, bütün varlığın ruhumuzda hasıl olmasını sağlar. Bu, bir şeyin aynada görünmesine benzer. Nefs (ruh) bunların sûretlerini alabilir. Bu takdirde bu bilgi dünyada bir fazîlet, âhirette de mutluluk için bir sebep olur. Bu ikinci çeşit bilgiye Nazarî ilim diyen Gazzâlî'nin, böyle bir bilgiyi âhiret mutluluğu için vesile telâkkî etmesi dikkat çekicidir. (54)

Düşünürümüz, yukarda sözü edilen amelî ve nazarî ilimleri kendi içlerinde bir başka yönden üçer kısma taksim eder.

a- Amelî ilim: İnsan, hemcinsiyle beraber yaşamaya mecbur olduğu için, onun diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenleyen bir ilim olmalıdır. Gazzâlî'ye göre bu ilmin esası islâm şeriatindedir. Meselâ; şehirlerin ve oralarda yaşayan halkın idaresini ele alan siyaset ilmi böyle bir ilimdir. **b- Ev idaresi (tedbîru'l-menzil):** Eşler, çocuklar ve hizmetçilerle ilgili hususlar. **c- Ahlâk ilmi:** İnsana fazîletli ve hayırlı olma yollarını gösteren ilimdir. (55) Nazarî ilim de üçe ayrılır: **a- İlâhî ilimler ve Felsefe'i-ûlâ. b- Riyazî ve Ta'lîmî c- Tabiî ve Edebî ilimler.** (56)

Nazarî ilimlerin üç kısma ayrılmasında, ilmin maddesi (konusu) ile ilgisinin de söz konusu edildiğini görüyoruz. Buna göre, bir ilmin konusu ya maddeden beri olur yani, müteharrik (hareketli), mütegayyur (değişken) olmak gibi maddeye ait olan özellikler onda yoktur. Meselâ, Allah'ın zâtı, birlik, illet, ma'lûl, vücûd, adem gibi hususlar, yahut da maddeye müteallik olur ki, bu da ya muayyen bir maddeye muhtaçtır; insanlar, bitkiler, madenler, Semâ ve Arz gibi ki, bunları maddeden ayrı düşünmek mümkün değildir. Yahut da muayyen bir maddeden uzak olarak zihinde hasıl olmaya müsait olur. Meselâ, üçgen, daire v.b. geometrik şekiller. Bu şekiller her nekadar bir maddede görülüp ortaya çıkıyorsa da, maddeden ârî olarak zihinde teşekkül ederler. Kısaca, İlâhî ve Riyazî ilimler maddeden ayrı, Tabiî ilimler ise mad-

deyle birlikte ortaya çıkarlar (57)

Gazzâlî'nin ilimleri bir eserinin konusuna bağlı kalarak sınıflandırdığı da görülür. Meselâ, Fıkıh ile ilgili eseri *Mustasfa*'da şöyle tasnif eder:

a- Sırf aklî ilimler: Hesap, Hendese, Nücûm ve benzeri ilimler. Bunların şeriat (din) ile doğrudan bir ilişkileri yoktur. Bir örnek verecek olursak, Ay ve Güneş tutulması gibi tabiî olaylar tamamen hesaba ve geometrik ıspatlara dayanan kesin bilgilerdir, onun için bu gibi konuları din ile irtibatlandırmak veya din adına reddetmeye kalkışmak dine zarar verir. (58)

b- Sırf naklî ilimler: Hadis ve Tefsir. Bunların da akılla doğrudan bir ilgisi yoktur.

c- Fıkıh ilmi: Kendisinde değer ve şeref bakımından hem aklın hem naklin yani, re'y ve şeriatın birlikte bulunduğu ilim olan Fıkıh'ı Gazzâli, en önemli bir ilim diye telâkki eder. (59)

İlimler aklî ve naklî diye ayrıldığı gibi, kapsamları bakımından da değerlendirilerek, Küllî ve Cüz'î şeklinde de ayrılır. Dinî ilimler içinde yalnız Kelâm ilmi Külli diye kabul edilirken, Fıkıh, Hadîs ve Tefsir cüz'î ilimlerden sayılmıştır. Gazzâlî bunun gerekçesini şöyle açıklar: Müfessir Kur'an'ın manâsıyla ilgilenir, mütekellim (kelâmcı) ise, var olması itibariyle varlığın ve eşyanın bütününe bakar. Meselâ; varlığı önce Kadîm ve Hâdis diye sonra Hâdis'i; Cevher ve Araz, araz'ı da çeşitli şekilleri içinde ele alır. (60)

Düşünürümüzün ilimler sınıflamasında göz önünde çokça bulundurduğu kriterlerden biri, ilimlerin dini (şer'i) ve din dışı diye ayrılmasıdır. (61) Din dışı ilimler söz konusu olduğunda çoğunlukla aklî ilimlerin kastedildiği görülür. Fakat Gazzâlî böyle bir ayrımın, ilimleri mutlak manada dînî ve lâdinî (dindışı) diye ayırmamızı gerektirmediğini, çünkü, şer'î ilimlerin çoğunda aklîlik bulunduğu gibi, aklî ilimlerin çoğunun da şeriat bakımından bir sakıncası olmadığını belirtir. (62)

Gazzâlî'nin ilimler sınıflamasına dair en geniş bilgilerin yer aldığı ve hatta bir dereceye kadar şematik görünen bilgilerin bulunduğu *İhya*'da şöyle bir tasnif buluruz.

1- Şer'î ilimler: Ancak peygamberden öğrenilen bu ilimler, Hesap gibi akıl ile, Tıp gibi tecrübe ve müşahede ile, gremer gibi işitmeyle öğrenilmeyen ilimlerdir.

2- Şer'î olmayan ilimler: Vahyin dışında diğer bilgi vasıtalarıyla öğrenilen ilimlerdir.

Gazzâlî'nin ilimleri dine göre de değerlendirdiğini yukarda söylemiştik, nitekim burada Mahmûd (beğenilen ve gerekli), Mezmûm (beğenilmeyen, yerilen) ve Mübah (sakıncasız) diye üç çeşit ilimden söz edilmektedir.

a- Mahmûd ilimler: Dünya işleri için gerekli olan Tıp, Hesap ve Hendese gibi ilimlerdir ve bunların öğrenilmesi farz'ı-kifayedir yani, bir yerde bu ilimlerle ilgili ihtiyaçları karşılayacak kadar kişilerin bu ilimleri öğrenmesi gereklidir. Dokumacılık, çiftcilik v.b. bütün zanaatlar da buraya dahildir.

Gazzâlî bir de azı-çoğu makbul olan ilimden söz eder. Bu, Allah'ın zât, sıfat ve fiilleriyle ilgilidir. Böyle bir bilgi aynı zamanda mutluluk da getirir, çünkü, ahirette sonsuz saadet onunla temin edilir. Burada söz konusu olan bilgiler ilk anda Kelâm ilmini hatırlatır fakat, düşünürümüz onların kitaplarda aranmamasını tavsiye eder. Bu ilme sahip olanlar sırasıyla; peygamberler, velîler ve bu ilmin inceliklerini anlamış olan gerçek bilginlerdir. Keza, bu bilgi rasyonel ve akıl yürütmeden elde edilen bir bilgi de değildir, düşünürümüz onun kazanılmasının metodunu "mücahede" kelimesiyle özetler. (63) Görüldüğü gibi bu tasavvufî bilgiden başka bir şey değildir.

b- Mezmûm ilimler: Faydasız ve dinde yeri olmayan Sihir ve Tılsım gibi ilimlerdir. Aslında ilim (bilgi) bizâtihi kötü (mezmûm) değildir. Onu kötü diye vasıflandırmamızın sebepleri vardır. Gazzâlî bunu Sihir ve Tılsım'da olduğu gibi, bu bilgilere sahip olana veya başkalarına zarar verebi-

leceği noktasından değerlendirir. (64)

c- Mübah ilimler: Aşırılığa kaçmamak şartıyla şiir ve eski tarih bilgileriyle uğraşmak bu kabildendir. (65)

Düşünürümüz bir başka yerde ise Kelâm, Tıb, Divanlar, Şiir, Nücüm ilmi ve Gramerle meşgul olmanın, Allah'ın celâl ve azametini kavramaktan gafil olarak bir ömür ziyan etmek olduğunu söyleyerek, bu ilimleri gereksiz ve boş meşguliyetler diye nitelendirir. (66)

Eserlerinde Kelâm ilmine dair özel bir dikkatin bulunduğunu gördüğümüz Gazzâlî, bu ilim hakkında değişik yerlerde farklı hükümler ortaya koyar. Yukarda boş bir çaba olarak nitelenen Kelâm ilmi, bir başka mühim eserinde, öğrenilmesi farz'ı-kifaye bir ilim olarak tanıtılır. (67) Dikkate değer bir başka husus da ilm'i-bâtın ve ilm'i-kalp diye adlandırılan ve kalbi kötü ahlâktan temizleme olarak bilinen hususların da bir ilim olarak değerlendirilip, dinî ilimler içine katılmış olmasıdır. (68)

İlimler hakkındaki fikirlerini çeşitli vesîlelerle, yeri geldikçe ve değişik eserlerinde ortaya koyan Gazzâlî'nin, bir şema çıkarmamıza yardımcı olabilecek kadar derli-toplu bilgiyi İhya'sında verdiğini daha önce belirtmiştik. Risâletü'l-ledünniye'sinde de adı geçen birinci eserindeki ilimler sınıflamasını tamamlayıcı nitelikte bilgi vermektedir.

Burada da ilimleri Şer'î (dinî) ve Aklî olmaları bakımından ele alır, ancak, her iki kısmın usûl ve fürûuna dahil olan ilimler geniş bir şekilde şöyle tanıtılır.

A- Şer'î ilimler:

a- Usûl'e dahil olan ilm'î-tevhid. Bu ilim Allah'ın zâtını ve sıfatlarını, Peygamberlikle ilgili meseleleri, ölüm, hayat, kıyâmet, tekrar diriliş, haşr, hesap ve ru'yetullah (öbür dünyada Allah'ın görülmesi) meselelerini konu edinir. Bu bilgiler önce âyetler, sonra hadislerle açıklanır, daha sonra da aklî delillere ve felsefî ilimlere ait olan mantıktan alınmış bürhanların çeşitli şekilleriyle izah edilir. (69) Burada İlâhiyatın bütün ana meselelerini sayan düşünürümüz, onların

açıklanmasında aklın ve naklin birlikte kullanıldığını söyler. Fakat bu izahlarda kullanılan terminoloji, çeşitli zümrelerde farklı anlamlar yüklenmiştir. Meselâ, Cevher kavramına sufiyye, felâsife ve mütekellimin ayrı ayrı manâlar vermişlerdir. Metodolojisi itibarıyla Tefsir ilmi de bu kısma dahil edilmiştir. (70)

b- Furûa dair ilimler: Gazzâlî burada da bir genellemeye giderek, ilmin ya saf bir bilgi olabileceğini ya da bir fiil (amel) ile ilgili bulunabileceğini söyleyerek, usûl'e dair ilimlerin birinci, furûa dair olanların da ikinci kısma girdiğini belirtir. Bu prensipten hareketle fürûa ait olan amelî ilmi üç hukûka ayırır.

1- Allah'ın hakkı: İbadetlerin erkânı, namaz, oruç, zekât, hac v.b. farz ve nafile ibadetler buraya dahildir.

2- Kulların hakkı: Nikâh, talâk (boşama) v.b. muâmelâtla ilgili olan bu tür bilgiye Fıkıh denir.

3- Nefsin hakkı: Bu da bütün ahlâk ilmidir. (71)

B- Aklî ilimler; Ciddi tartışmalar ve önemli problemler bu ilimlerde çıkar. Yanlış ile doğru, isabet ile isabetsizlik bu alanda beraber bulunur. Gazzâlî, bütünüyle Mantığa tahsis ettiği *Miyaru'l-ilm* adlı eserine işaret ederek, aklî bilgilere iltifat edilmemesinin sakıncalarına da dikkat çeker. (72) Aklî ilimleri üç mertebede ele alır:

a- Riyazî ve mantıkî ilimler: Hesap, Hendese, sayılar, Hey'et ve Nücûm ilmi ile yeryüzündeki iklimlere dair bilgiler buraya girer. (73) Musiki'nin de buraya katıldığını görürüz. Mantıkî ilimler adı altında da, mantığın temel konuları olan Hadler, Tasavvurât, Müfredât, Mürekkebât, Kaziyeler, Kıyas ve çeşitleriyle Burhan sıralanmıştır.

b- Tabiî ilimler: Felâsifenin tabiiyyat adı altında ele aldığı konuların çok çeşitli olduğunu belirten Gazzâlî, bunları da usûl ve furû diye ikiye ayırır. **Usûlünkısımlarışunlardır:**

1- Cisme, cisim olması bakımından ilişen, hareket, değişme, bölünme, zaman, mekân ve boşluk gibi hususlar.

2- Gök cisimleri, âlemin halleri, dört unsur,

3- Kevn ve fesad (oluş ve bozuluş), tevellüt, gelişme, çürüme, istihale v.b.

4- Dört unsura arız olan karışımlar, bunlardan ortaya çıkan meteorolojik olaylar, bulut, yağmur, şimşek, rüzgar ve deprem.

5- Madeni cevherler.

6- Bitkiler,

7- Hayvanlar,

8- Hayvanî nefs, idrak edici güçler ve insan nefsinin, bedenin ölümüyle ölmeyen bir cevher olduğu.

Tabîîyatın furûuna dair ilimler de yedi kısımdır.

1- Tıp

2- Yıldızların ahkâmı

3- Ferâset ilmi; yaratılışla ahlâkı istidlâl etme,

4- Tâbir ilmi; rûyada görülen hayallerden, ruhun müşahede ettiği gayb âlemine dair akıl yürütme,

5- Tılsım ilmi; yeryüzünde garip bir iş görmek üzere bir güç oluşturmak için bazı dünyaya ait cisimlerin güçleriyle semâvî güçleri uzlaştırma.

6- Neyrencat ilmi; birtakım garip şeyler yapmak için yeryüzünde bulunan cevherlerin güçleriyle irtibat kurma.

7- Kimya ilmi; madenî cevherlerin özelliklerini değiştirerek, altın ve gümüş elde etme. (74)

C- Aklî ilimlerin en son ve en üstün mertebesi olarak kabul edilen bu kısımda mevcut (varlık) konu edilir. Varlık; vâcip ve mümkün diye ayrılır. Sânî' ve onun zâtı, sıfatları, fiilleri, varlıkların ondan çıkışı bu kısımda yer alır. Melekler, nübüvvet meseleleri, mucizeler, kerametler, nefsler, uyku, uyanıklık ve rüya gibi hususlar da bu kısmın önemli konularını oluşturur. (75)

Gazzâlî'nin buraya kadar ortaya koymaya çalıştığımız ilimler sınıflamasından bazı sonuçlar çıkarmak mümkündür.

1- Genel bir çerçeve olarak bütün ilimler Akli-Şer'î veya

Dînî-Lâdinî esprisi içinde ele alınarak, mutlaka din bakımından bir değerlendirmeye tabî tutulmuş yani, iman'a zararı veya faydası açısından gözden geçirilmiş ve bu yönden değerlendirilmiştir.

2- Akıl, duyular, tecrübe ve gözlem sonucunda elde edilen ve din ile doğrudan alâkası bulunmayan yani, dini ilimler içinde yer almayan üç ana ilim Riyaziyat, Tabiî ilimler ve Metafiziktir. Bunların içinde ihtilâf bulunmayan sadece Riyazî ilimlerdir. Tabiat değişken olduğu için, tabiî ilimlerde ihtilâf çok bulunur. (76)

3- Riyazî ilimlerde (Hesap, Hendese, Hey'et) din bakımından olumlu veya olumsuz bir tarafın bulunmadığı, çünkü bunların akla ve aklî delillere dayandığı, bu sebeple de onlar iyice öğrenilip kavrandığında, inkârı mümkün olmayan genel-geçer bilgi verdikleri hükmüne varılmıştır. (77) Ancak düşünürümüz bu ilimlerdeki kesinliği din alanında da aramanın sakıncasına ısrarla dikkat çeker. Çünkü, böyle bir durum inkâra bir sebep teşkil edebilir. Ayrıca Gazzâlî'ye göre riyazî ilimler, felsefî ilimlerin ilk bilgilerini ve prensiplerini verir. Onun için bu bilgilere sahip olanların, felsefecilerin haklı olduğu gibi bir düşünceye saplanabilecekleri düşünürümüz tarafından varsayılmıştır. Bu durumda Gazzâlî bakımından rîyazî ilimler mezmûm olmadığı halde, onları mezmûm ilimler için bir vasıta yapanlar, bu ilimlerle ilgilenmekten menedilirler. Adı geçen ilimlerin inancı zedeleyebilecek şekilde yorumlanması, onların zararlı olduğu neticesini çıkarmaya mantıkî bir sebep teşkil eder. (78) Riyazî ilimlerle din arasında bir başka münasebet, felsefecilerin ilgilendiği bu ilimleri şeriat (din) adına inkâra kalkışmaktır. Çünkü, bu durumda kesin aklî bilgilere sahip olan kimseler, dinin cehalet üzerine kurulduğu gibi bir hükme varabilirler, zira düşünürümüz bu çeşit ilimler hakkında dinin olumlu ya da olumsuz bir hüküm beyân etmediğini belirtir. (79)

Gerçi Gazzâlî, üstünlük ve değer bakımından tercihini hemen daima dinî ilimler lehine yapmıştır hatta, şer'î ilimler

içinde bir hiyerarşi koyarak, en yüce ve değerli bilgilerin Allah, Melekler, Ahiretle ilgili konuları içine alan ilimlerin en üstün ilimler olduğunu söylemiş ise de, diğer bilgi ve ilim çeşitlerini küçümseyip reddetmediğini de belirterek, şöyle bir metafor yapmıştır:

Bilgilerin herçeşidine sahip olmak, bir savaş halini andırır. Nitekim orada çeşitli kişi ve sınıfların ayrı görevleri bulunduğu gibi, bilgi ve ilimlerde de böyledir. Fakat, harbin Allah için yapıldığını bir prensip olarak daima göz önünde tutmak temel şarttır. (80)

4- İlimler bir başka mülâhazayla dünya ve âhiretle ilgili olmaları yönünden ele alınmıştır. Yukarda söz konusu edilenler dünyevî ilimler olarak gösterilirken, âhiretle ilgili ilim, mükâşefe ve muamele ilmi diye ikiye ayrılmıştır. İlm'i-bâtın da denen mükâşefe ilmi, diğer ilim çeşitlerine uygulanan metodlarla elde edilemediği gibi, herkesin elde edebileceği bir ilim de değildir. Ancak, bu ilimden nasibi olmayanlar en azından böyle bir ilmin imkânını kabul edip, ehline havale etmelidirler. Mükâşefe ilmi sıddîk ve mukarreplerin ilmidir. Kötülüklerden temizlendiği takdirde kalbe tecelli eden bir Nur'dur. Bu bilgi sahibi çok kişinin göremediği şeyleri görür, adlarını duyar, onun önünde geniş ufuklar açılır, öyleki, zamanla Allah'ın zât, sıfat ve fiilleri hakkında gerçek ma'rifet sahibi olur. Nübüvvet, Vahy, Melek ve Şeytanın mahiyetini kavrar, Allah'ı temaşa eder. (81)

Biz, kalbî veya Keşfî bilgiyi ilgili kısımda ayrıca ele alacağımız için burada, âhiret bilgisi olarak nitelenen mükâsefe ilmi hakkında kısaca bilgi vermeye çalıştık.

5- Bir başka yönden ilimlerin birbirlerine göre üstünlük derecesi, onların sonuçlarının önemine ve o ilmi elde etmede başvurulan kaynak ve delilin gücüne göre tesbit edilmiştir. Gazzâlî burada dinî ilimler ile Tıp ilmini karşılaştırarak, dinî ilimlerin ebedî hayatı, Tıb'ın ise geçici hayatı hedef almasından dolayı, birincinin ikinciye olan üstünlüğünü vurgular. (82)

Yukardaki karşılaştırma ilimlerin sonuçlarına göre yapılan bir değerlendirmeydi. Delili bakımından bir değerlendirme de Hesap ilmi ile Astronomi arasında yapılır. Buna göre Hesap ilmi, delili daha güçlü ve güvenilir olduğu için daha üstün diye kabul edilmiştir. Hesap ile Tıp arasındaki karşılaştırmada ise, delili bakımından Hesap, gayesi bakımından Tıp daha üstün olarak değerlendirilmiştir. Ama düşünürümüze göre netice daha mühimdir. (83) Görüldüğü gibi burada ilimlerin pragmatik bir değerlendirmesini buluruz.

1- Heinz Heimsoeth, Felsefenin Temel disiplinleri, s. 33 (Çev. Takıyettin Mengüşoğlu) İstanbul, 1952; Antony Flew, A Dictionary of Philosophy, s. 109, London, 1984.

2- J. Hessen, Bilgi Teorisi, s. 13 (Çev. Yunus Kâzım) İstanbul, 1939; Hans Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, s. 18. v.d. (Çev. Cemal Yıldırım) İstanbul, 1981.

3- Hüseyin Atay, Kur'an'da Bilgi Teorisi, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. XVI, s. 155, Ankara, 1968.

4- S. Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, s. 79, 4. Baskı, Ankara, 1987; İsmail Fennî, Lûgatçe'i-felsefe, s. 232, İstanbul, 1341.

5- John Locke, Essay Concerning Human Understanding, Book, II and IV, s. 25. Chicago-London, 1933.

6- David Hume, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, s. 13 v.d, (Çev. Oruç Aruoba) Ankara 1976.

7- Immanuel Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, s. 13 (Çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örnek) Ankara, 1983.

8- Edmond Goblot, İlimler Sistemi, s. 147. (Çev. Fethi Yücel) İstanbul, 1954.

9- Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 33. İstanbul, 1968.

10- Hilmi Ziya ülken, Genel Felsefe Dersleri, s. 47, Ankara, 1972.

11- Takiyettin Mengüşoğlu, a.g.e, s. 35, v.d; H. Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, s. 26 v.d; André Cresson, Filozofik Sistemler, s. 110. (Çev. S.J. Becarano) İstanbul 1962.

12- Tevfik Tavîl, Üsüsü'l-felsefe, s. 303, Kahire, tarihsiz.

13- Hanna Fahûrî-Halil Cer, Tarîhu'l-felsifeti'l-arabiyye, c. II, S. 324; İbrahim Medkûr, Fi'l-felsefeti'l-islâmiyye, c. I, s. 62.

14- Ali Sami Neşşar, Menahicü'l-bahs ınde Müfekkiri'l-islâm, s. 132, 4. Baskı, kahire, 1978

15- İbrahim Medkûr, a.g.e, c. II. s. 52.

16- İbrahim Agâh Çubukçu, Gazzâlî ve Şüphecilik, s. 81. v.d.

17- Gazzâlî, Munkız, s. 4-5.

18- Gazzâlî, Tehafütü'l-felâsife, s. 36 (Süleyman Dünya'nın önsözü)

19- Gazzâlî, Munkız, s. 18-23.

20- Gazzâlî, Munkız, s. 2.

21- Mehmet Dağ, Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV. s. 98, Ankara, 1980.

22- A.J. Wensinck, La Pensée de Ghazzâlî, s. 103, Paris, 1940.

23- A.J. Wensınck, a.g.e, s. 114.

24- Hilmi Ziya Ülken, Gazzâlî ve Felsefe, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III-IV, s. 99, Ankara, 1957.

25- İbrahim Medkûr, Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye, c.II, s. 84; ayrıca bkz, Louis Gardet-G.C. Anawati, Felsefetül-fikri'd-dinî beyne'l islâm ve'l-mesîhiyye, c. I s. 202. (Çev. Suphi Sâlih-Ferid Cebr) II. Baskı, Beyrut, 1978.

26- Hûsâm Alûsî, Dirasât fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî, s. 239, Beyrut, 1980.

27- İbn Teymiye, Nakzu'l-Mantık, s. 56, I. Baskı, Kahire, 1951; değerlendirme hakkında ayrıca bkz, Goldziher, El-akîde ve's-şeria fi'l-İslâm, s. 358.

28- İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan, s. 63-65 (tahkik, Ahmed Emin) Mısır, 1959.

29- Abdurrahman Bedevî, el-Gazzâlî ve masâdiruhu'l-yûnaniyye, (mihricanu'l- Gazzâlî içinde) s. 221.

30- Abdurrahman Bedevî, a.g. tebliğ, s. 236.

31- Goldziher, a.g.e, s. 177.

32- Süleyman Dünya, el-Hakîka fî Nazarî'l- Gazzâlî, s. 89. v.d.

33- A.J. Wensınck, La Penseé de Ghazzâlî, s. 45; Abdurrahman Bedevî a.g. tebliğ, s. 230, v.d.

34- Abdûlkerim Osman, Dirasâtü'n-nefsiyye ınde'l-müslimin, s. 5 (Ahmed Fuad el-Ehvanî'nin önsözü)

35- Gazzâlî, Tehafûtû'l-felâsife, s. 37 (Süleyman Dünya'nın önsözü)

36- Gazzâlî, Munkız, s. 8.

37- Zeki Mübarek, el-Ahlâk ınde'l- Gazzâlî, s. 90, Kahire, 1971

38- Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, s. 41. v.d. (Neşreden, Ebu'l-alâ Afifî) Kahire, 1964.

39- Abdülkerim Osman, a.g.e, s. 33

40- Abdülkerim Osman, a.g.e, s. 34.

41- Gazzâlî, el-Maksadü'l-esna şerh'u-esmâillahi'l-husnâ, s. 110, Mısır, tarihsiz.

42- Geniş bilgi için bkz; Zeki Mübarek, el-Ahlâk inde'l- Gazzâlî, s. 82, v.d; Mustafa Çağrıcı, Gazzâlî'ye göre İslâm Ahlâkı, s. 63;Carra de Vaux, el- Gazzâlî, s. 179 v.d. (Çev. Adil Zûaytir) II. baskı, 1984.

43- Emrullah Yüksel, Amidî'de Bilgi teorisi, (Basılmamış Doçentlik tezi) s. 10, Erzurum, 1978; İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm'i-Kelâm, I, s. 56, v.d. istanbul, 1339.

44- İbn Haldun, Mukaddime, s. 466 (Daru İhyai't-türasî'l Arabî neşri) Beyrut, tarihsiz.

45- Goldziher, a.g.e, s. 177.

46- Zeki Mübarek, a.g.e, s. 77, v.d.

47- Gazzâlî, Munkız, s. 25.

48- Gazzâlî, el-Mustasfa min ilmi'l-usûl, c. I, s. 24.

49- Gazzâlî, el-Mustasfa, c. I, s. 25-26; İhya, c. I, s. 28; ayrıca bkz, İbrahim Agâh Çubukcu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 109. Ankara, 1972.

50- Farâbî, İhsau'l-ulum (ilimlerin sayımı), (Çev. Ahmet Ateş), İstanbul, 1955.

51- A. Cortabarria Beitia, Kindî'de ilimlerin sınıflandırılması, Atatürk Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 5. Sayı, s. 219 (Çev. Emrullah Yüksel) Erzurum, 1982.

52- Gazzâlî, İhya, c. I, s. 53.

53- Louis Gardet-G.C.Anawati, a.g.e, c. I, s. 204.

54- Gazzâlî, Makasidu'l-felâsife, s. 134 (tahkîk, Süleyman Dünya) II. Baskı, Kahire, 1960.

55- Gazzâlî, Makasıdu'l-felâsife, s. 136; Mizânü'l-amel, s. 37.

56- Gazzâlî, Makasıdu'l-felâsife, s. 136-137.

57- Gazzâlî, a.g.e, s. 137.

58- Gazzâlî, Tehafüt, s. 80; Munkız, 22.

59- Gazzâlî, Mustasfa, I, s. 3; ayrıca bkz, Louis Gardet - G.C. - Anawati, a.g.e., c. I, s. 211-212.

60- Gazzâlî, Mustasfa- I. s. 5.
61- Carra de Vaux, a.g.e, s. 85.
62- Gazzâlî, Risâletü'l-ledüniye, s. 96.
63- Gazzâlî, İhya, I, s. 39.
64- Gazzâlî, İhya, I, s. 28.
65- Gazzâlî, İhya, I, s. 16.
66- Gazzâlî, Hulâsatü't-tesânif fi't-tasavvuf, s. 136.
67- Gazzâlî, el-iktisad fi'l-itikad, (itikad'da Orta Yol) s. 3/8 (Çev. Kemal Işık) Ankara, 1971. (İlk rakam eserin aslını, ikincisi tercümesini gösterir.)
68- Gazzâlî, Mustasfa, I, s. 5
69- Gazzâlî,Risaletü'l-ledünniye, s. 96; İhya, I. s. 16, v.d.
70- Gazzâlî, Risaletü'l-ledünniye s. 99.
71- Gazzâlî, Risâletü'l-ledünnniye, s. 99; İhya, I. s. 16.
72- Gazzâlî, İhya, I, s. 52.
73- Gazzâlî, Munkız, s. 18.
74- Gazzâlî, Tehâfût, s. 234-235; ayrıca bkz, Makasıdu'l-filâsife, s. 139; Munkız, s. 22.
75- Gazzâlî, Risâletü'l-ledünniye, s. 100-101.
76- Gazzâlî Makâsıd, s. 141; Munkız, s. 18, v.d.
77- Gazzâlî, Munkız, s. 18.
78- Gazzâlî, Munkız, s. 18; İhya, I, s. 20.
79- Gazzâlî, Munkız, s. 19.

80- Gazzâlî, İhya,.I, s. 53.
81- Gazzâlî, ihya, I, s. 19-20.
82- Gazzâlî, ihya, I, s. 53.
83- Gazzâlî, İhya, I, s. 53.

İkinci Bölüm
BİLGİNİN TEŞEKKÜLÜ

BİLGİNİN TEŞEKKÜLÜ

1. SUJE-OBJE İLİŞKİSİ

Hangi sahaya ait ve ne tür olursa olsun her çeşit bilgide ve bilme fenomeninde birbirinden hiçbir zaman ayrılmayan; biri Bilen (insan), diğeri de Bilinen, bilinmek istenen şey olmak üzere daima iki taraf vardır. Bütün bilgiler bu iki unsura yani, bunlar arasında kurulan ilişkiye dayanır, bu ilişkiden çıkar. Burada bilen taraf insan (suje) ve bilinen (obje), kendi başına var olan şeyler olup, bilgi bunlar arasındaki relasyon neticesinde ortaya çıkan şeydir. (1)

Bilgi teorisinde bilginin teşekkülünün çok kısa bir tanıtımını veren bu ifadeden sonra Gazzâlî'de bilen-bilinen (suje-obje) ilişkisinin nasıl belirlendiği meselesi konumuz bakımından önemlidir. Gerçi düşünürümüz bilen insanı çoğu zaman tek bir terimle değil de, Akıl, Kalp, Nefs ve Ruh gibi, bizi ilk bakışta farklı anlayışlara götürebilecek çeşitli kavramlarla ifade ediyorsa da-ilgili yerlerde belirtildiği gibi-yine de bilgi fenomeninde bunların hepsi bilen tarafı, sujeyi yani insanı ifade etmektedir. Bilinen, bilinmek istenen (obje) de, sujeden ayrı, onun karşısına konan ve bilgiye konu olan şeyi gösterir.

Ancak Gazzâlî'de ilgili bölümlerde görüleceği gibi, bilgi ve bilme fenomeninde insanın (suje) bilgi edinme güçleriyle, bilinecek şeylerin (obje) çok çeşitli ve farklı olduğunu bir prensip olarak daima göz önünde bulundurmalıyız. Bizi böyle bir gerekliliğe iten sebebin, onda akıl ve duyular üstü bilginin geniş yer tutmasından kaynaklandığını söylemek

mümkündür.

Nitekim Gazzâlî, suje olarak ele aldığı Kalp'i, bilgilerin hakîkatine nispetle, renklere göre aynanın durumuna benzetir. Rengin sûreti aynaya yansıyıp orada nakşolduğu gibi, her bilinenin (obje) var olan hakikat ve sûretinin de kalpte ortaya çıktığını söyler. (2) Burada ayna ayrı, şeylerin sûretleri ayrı ve nihayet şeylerin aynaya aksedip orada görülmeleri ayrıdır, yani, suje ve obje kendi varlık bütünlüklerini korumaktadır. Böylece bilgi teorisinde Bilen, Bilinen ve Bilgi diye daima bulunması gereken üç temel unsur ortaya çıkmış oluyor. Bu üç unsuru düşünürümüz bakımından belirtecek olursak bunlar; Kalp, eşyanın hakîkati ve bu hakikatlerin kalpte hâsıl olması tarzında ortaya çıkar. Kısaca burada bilen (âlim) eşyanın hakikatlerinin kendisinde ortaya çıktığı kalptir. Bilinen, bilinmek istenen (ma'lüm), eşyanın hakikatleridir. Bilgi (ilim) de eşyanın hakikatlerinin kalp aynasında ortaya çıkmasından ibarettir. (3)

Gazzâlî bilgi fenomenini anlatmak için daha açık bir örnek verir. Meselâ bir "Tutma" olayını ele alalım. Burada bir "Tutan El", ikinci olarak "tutulan nesne" meselâ Kılıç ve üçüncüsü de el ile kılıcın birleşmesi, yani elin kılıcı tutması gerekir. İşte bu olaya da "Tutma" denir. Bu örneği bilgi teorisine uygularsak, Bilinen (obje)in misâlinin kalbe ulaşmasına bilgi denir diye bir sonuca varırız. Gazzâlî, bilginin meydana gelmesi için Bilen ile Bilinen (suje-obje) ilişkisinin gerekliliğini belirterek, bilinen (obje) bulunur, onun karşısında Bilen (kalp) de bulunur fakat bu ikisi arasında ilişki kurulmamışsa, yani bilgi teorisi terimleriyle suje-obje ilişkisi gerçekleşmemişse, bilgi meydana gelmez, çünkü, bilgi objenin sujeye (kalbe) ulaşmasından sonra ortaya çıkar. Bunun gibi kılıç bulunur, onu tutacak El de bulunur ama burada henüz bir "tutma" fenomeninden söz edilemez, çünkü, el kılıcı tutmamıştır. (4)

Bilgi teorisinde bir başka mühim husus, suje ve objenin temel varlık karakterinin bilgi relasyonu tarafından tayin

edilmiş olmamasıdır yani, suje ve obje, onların relasyonundan önce nasıl idiyseler öylece bulundukları şekilde kalırlar. Ancak bilgi sahibi olmakla sadece suje bir değişiklik kazanır, Gazzâlî'de de bilgide bu, bilinenin kendisi bilene hulûl etmez yani, suje ve obje varlıklarını bağımsız olarak devam ettirirler şeklinde ele alınmıştır. Meselâ, Ateş'i algılayıp onun hakkında bilgi sahibi olan kişinin kendisine, bizzat ateşin kendisi hulûl etmez yani, burada suje ve obje varlıklarını ayrı ayrı korurlar. Buradaki bilme fenomeninde sadece ateşin hakikat ve mahiyetine uygun olan sûret teşekkül eder. Düşünürümüz bunu daha uygun olan ayna misaliyle örneklendirir. Nitekim, aynada, onun karşısında bulunan kişinin kendisi değil de, ona uygun olan bir sûret hasıl olur. İşte bunun gibi bilgi de, bilinenin hakikatine uygun misâl (sûret)in insanda (kalp) hasıl olmasından ibarettir. (5)

Görüldüğü gibi Gazzâlî'nin bilginin teşekkülü hakkındaki yaklaşımı ve verdiği örnekler, bilgi teorisinin normlarına tamamen uygun düşmektedir. Ancak, düşünürümüz bu izahlarını ma'rifet bilgisine de uygular ki, burası kavranması güç bir konudur. Çünkü, bilen, bilinen ve bilgi arasında kurulan korelasyon, her türlü bilgiye uygulanmaktadır. Oysa biz, tasavvufî bilginin (mistik bilgi) epistemolojik bilgi normlarına uymadığını biliyoruz. Burada onun epistemolojik bilgiden ma'rifet bilgisinin izahı ve kavranması için bir geçiş mi yaptığı yoksa bunu sadece bir misal olarak mı sunduğu meselesi gerçekten tartışılabilir. Tanrı bilgisini veya başka bir deyişle iman'ı bir bilgi olarak ortaya koymaya çalışırken, böyle bir bilginin teşekkülünü engelleyebilecek sebepleri sıraladığı yerde, konu nispeten aydınlanır. Ayna misâline tekrar dönerek orada sûretin (obje) ortaya çıkmasını (inkişaf) engelleyen beş sebep sayar:

1- Aynadan (suje-kalp) kaynaklanan eksiklik. Meselâ, yeteri kadar alıcı ve yansıtıcı olmaması, cilâlanmamış bir demir gibi bulunması.

2- Görülecek şeyin (obje) aynayla karşı karşıya bulun-

maması. Bilgi teorisi ifadesiyle, suje-obje temasının gerçekleşmemesi.

3- Aynanın keyfiyeti müsait olsa yani yansıtma özelliğine sahip bulunsa da, üzerinin kirli ve tozlu bulunması.

4- Gören ile görülen (suje-obje) arasına bir perdenin girmiş olması.

5- Bilinmek istenen şeyin ne yönde olduğunun bilinmemesi. (6)

2. BİLGİNİN KAYNAĞI VE DEĞERİ

Epistemolojide Bilginin sistematik olarak kaynağı ve değeri bakımından ele alındığı Rasyonalizm, Empirizim, Doğmatizm, Septisizim, Relâtivizm ve İntuisyonizm gibi izm'ler'in de buradan ortaya çıktığı bilinir. Herhangi bir filozofu bu izm'lerden birine katarken de yine onun, bilginin teşekkülü ve değeri konusundaki düşüncesinde akıl, duyular ve sezgi gibi çıkış noktası kabûl ettiği kaynak esas alınarak, rasyonalist, empirist v.b. olduğu söylenir. Bilginin böyle değerlendirilmesinde Kaynak ve Değer meselesi çoğunlukla bir bütünlük içinde ele alınır. Çünkü burada kaynak, bilginin değerini tayin ettiği gibi, değeri de kaynağın güvenilirliğini belirler.

Bilgi teorisinde tespit ettiğimiz bu umumi çerçeveyi, Gazzâlî'nin bilgi anlayışına da uygulamakta güçlük çekmeyiz. Nitekim görüleceği gibi o da bilgiyi kaynağı ve değeri içinde bir bütün olarak ele almakta, her çeşit insani bilgiyi yoklarken onun menşeini ve güvenilirlik durumunu tesbite çalışmaktadır.

Gazzâlî, bilgi olarak kabul ettiğimiz bütünü; Kesin bilgiler (yakinî bilgi=yakiniyyât), inançlar tarzında ortaya çıkanlar (itikatlar= itikadât) ve zannî bilgiler olmak üzere üç esas terim altında topladıktan sonra, yakinî bilgiyle kesin inançların tahliline çalışır. Burada düşünürümüzün doğru

bilgiye esas olacak olan, doğru düşünmenin kaidelerini vermeye çalıştığını görüyoruz. Tasdik türlerinden maksat aklın kendisine hüküm ve hakikat diye sunulan bilgileri taksim ettiği üç husustur. Şüpheye mahal olmayan yerde tasdik, Yakin'dir ve burada akıl, hakikatı bildiği, doğruya ulaştığı hususunda emindir. Yakîn, hakiki bûrhan ifade eder, onu nakzetmeye veya yalanlamaya imkân yoktur. Bir bilginin nakzedilmesinin mümkün olup olmadığını idrak etmeden, aklın bir şeyi tasdik etmesi itikat'tır. Eğer akıl, çelişkiyi idrak ederse, şüphe, tasdik ettiği şey hususunda aklı karıştırır, ama aklın bu husustaki görüşünü gene değiştiremez yani, akıl ona yine bağlı kalır. Oysa aynı akıl zan ile ilgili hususlarda onu düzeltip tamamlamayı kabul eder ve bunu yapar.

Bunların doğruluğunun araştırılması gerekir, çünkü, akıl yürütmelerimizde (istidlal) olsun, düşünmemizin temeline koyacağımız bilgiler de olsun, kesinlik ve güvenilirlik aranmalıdır. Aksi takdirde bilgilerimiz ve düşünme ameliyemiz temelsiz kalacaktır. Diğer yandan kesin (yakinî) bilgi ve sarsılmaz inanç dediğimiz şeylerin bu özelliği nereden gelmektedir? Düşünürümüz bu hususları yedi kategoride ele alır.

1- Evveliyyât (ilk ve temel bilgiler):

Yalın akıldan çıkan temel ilkelerdir. Bu Bilgiler duyu organlarının doğrulamasına gerek duyulmadan yani duyularla ilgili bulunmadan saf akıldan çıkan, Apriori bilgilerdir. (7) Meselâ; "İnsanın kendi varlığı hakkındaki bilgisi, varlık şuuruna sahip olması. Çelişik ikişey (önerme) den biri kabul edilince, diğerinin yanlış olduğu, İki'nin Bir'den çok olduğu" gibi. Bu ve benzeri hükümler aklın varoluşuyla birlikte onda mevcutturlar, öyle ki, akıl sahibi bir kişi bu bilgilere daima sahip olduğunu kabul eder, yani onların duyular yoluyla kazanılan bilgilerde olduğu gibi, akılda teşekkül ettikleri bir zamandan söz edilemez. Akıldan zarûri olarak ortaya çıkan bu bilgilerin meydana geliş tarzını ve mahiye-

tini yine aklın kendisinden başkası kavrayamaz. (8)

Bildiğimiz gibi, kelime olarak kavram "Kavramak" dan gelir ve bir objenin, bizim düşünmemizden bağımsız olan bir şeyin kavranılması demektir. En kısa ifadesiyle kavram; "Bir objenin zihindeki tasavvurudur." Buna fikir (ide)de denir. Kavram dil ile ifade edilirse, mantıkta terim olur. Kavramların yalnız başına bir anlamı yoktur yani, kavram bir düşünce değildir. Bunun sebebi, kavramlarda yalnız başına tasdik veya inkâr özelliğinin bulunmamasıdır. Kavramlar birbirine nisbet edildiğinde yani, bir hüküm içindeki fonksiyonu ile bir varlık kazanabilir. Ancak, kavram, önermelerden çok daha mürekkeptir, bir çok önermeyi gizli bir şekilde içinde toplayan bir bilgidir. Kavramlar önermelerin yapı taşlarıdır.

Bu kısa açıklamayı düşünürümüzün doğrudan doğruya akıldan çıkan bilgilerin teşekkülünü anlatırken, Kavram, Terim ve Önermeden yola çıkarak yaptığı lojik izahlara bir açıklık getirmesi için yaptık. Aklın, kesin ve güvenilir bilgiyi nasıl meydana getirdiğini Gazzâlî şöyle belirtir.

Akılda "Varlık" bir fert yani tekil bir kavramdır, aynı şekilde "Kadîm" ve "Hâdis" kavramları da birer tekil (ferdî) kavram olarak akılda yer etmiş (irtisam) tir. Müfekkire kuvveti bu tekilleri toplar, onları birbirine nisbet eder. Bu nisbetten doğru veya yanlış olabilen önermeler çıkar. İşte akıl, bu önermelerin doğru veya yanlışlığını tayin eden tek bilme kuvvetimizdir. Meselâ; "Kadîm Hâdistir" dense, akıl böyle bir nisbetin yanlışlığına hükmettiği halde, "Kadîm Hâdis değildir" önermesini hemen tasdik eder. Gazâlî burada bizim, bu gibi doğru veya yanlış, kesin bilgi ifade eden hükümlere ulaşmamız için sadece ferdî (tekil) kavramların bulunduğu bir zihne ve bu kavramları birbirine nisbet eden müfekkire gücüne muhtaç olduğumuzu söyler. Burada aklın tasdik ve red şeklinde ortaya koyduğu hüküm kesin bir bilgi ifade eder. (9) Düşünürümüzün burada bilginin teşekkülünü yorumlaması, onu karşımıza bir rasyonalist olarak

çıkarmaktadır.

2- İç Müşahedeler (Müşâhedat'ı-bâtıniyye):

Bu bilgiler insanın kendi açlığını, susuzluğunu, korkusunu, sevincini v.b. bütün iç (bâtınî) durumlarını beş duyuya dayanmaksızın bilip idrak etmesidir. Bu gibi idrakler beş duyu ile elde edilmediği gibi, burada aklın bir fonksiyonundan da söz edilemez. Çünkü bu gibi idraklere, kendilerinde akıl ve akıldan çıkan evveliyât'ın bulunmadığı çocuklar ile hayvanlar da sahiptir. İç müşâhede idraklerinden birçok kesin bilgi ve hüküm meydana gelir. Meselâ; insanın, korktuğunu ve sevindiğini bilmesi böyle bilgilerdir. Bu bilgilerden hareketle de "Korkuyorum, Seviniyorum" gibi, akıl için doğru ve gerçek olan hükümler çıkarır. (10)

3- Dış Hissedilenler (Mahsûsat'ı-zâhire):

Duyu organları yardımıyla edinilen intibalar yoluyla hasıl olan bilgilerdir. Meselâ; "Tuz beyazdır", "Ay ve Güneş yuvarlaktır" gibi. Bu gibi bilgiler çok açıktır, fakat burada sujede (hisseden) bir eksiklik olma ihtimali varittir ki, bu takdirde görme hatalı olur. Objenin aşırı uzaklığı veya gözdeki bir bozukluk ya da zayıflık durumu, duyular vasıtasıyla elde edilen idraklerin ve dolayısıyla ortaya çıkacak bilginin kesin olmasına manî olur. Göz yanılmasının; gölgenin ve yıldızların hareketsiz zannedilmesi, canlıların büyüdüğünün farkedilmemesi gibi çeşitli örneklerini sıraladıktan sonra Gazzâlî, burada duyulardan gelen idrak hatasının akıl tarafından tashih edildiğini yani aklın, duyuların düştüğü yanılgıya düşmediğini belirtir. (11)

4- Tecrübeden çıkan bilgiler (Tecrübiyyat):

Gazzâlî, bu tür bilgilerin birbirini takibeden iki olayın defalarca tekrarlanması sonunda meydana getirdiği alışkanlıklarla ortaya çıktığını söyler. Meselâ; "Ateş yakar. Taş yere doğru düşer. Ateş yukarı doğru yükselir. Ekmek açlığı, su, susuzluğu giderir. İçki sarhoş eder" gibi, tecrübesi yapıldığında elde edilen bilgilerdir. Ancak, doktorun sekomonya otunun müshil olduğunu bilmesi de, bir kimsenin

ekmeğin açlığı giderdiğini bilmesi gibidir. Birinci durumda tecrübe bizzat yapılmamış yani, doktor ilâcı kendisi kullanmamış olsa da bu bir tecrübî bilgidir. Mıknatısın demiri çektiğine dair bilgi de, bunu bilen kişiye göre yukardakiler gibi bir bilgidir. Oysa burada duyularla ilgili bir durum söz konusu değildir. Biz, şu taşın yere doğru düştüğünü görürüz fakat, "Bütün taşlar yere doğru düşer" önermesiyle ifade ettiğimiz hüküm, küllî (tümel) bir hükümdür. Keza, birisi bir miktar sıvı görse ve bunu içse, ardından da sarhoş olsa, bu cinsten her suyun sarhoş ettiği şeklinde kûllî, genel bir hükme varır. Oysa burada his, sadece şarabı görmüş ve onun içilmesinden sonra sarhoş olmayı idrak etmiştir ve bu durum yalnız içilen o şarapla olmuştur. Burada ikinci külli hüküm olan "Bu cins sıvılar sarhoş eder" şeklindeki hüküm, duyuların değil, aklın hükmüdür ve bu önce hissedilmekle ve bu hissin defalarca tekrar edilmesiyle elde edilmiştir. Bu tekrarların ilki, kesin bir bilgi meydana getirmez. Bu durum iyice anlaşıldığında, ondan şöyle bir sonuç çıkar:

Akıl külli hükümlere duyumlardan, bu duyumların defalarca tekrarlanmasından sonra ulaşır ki, bu , gizli bir kıyas yoluyla oluyor demektir. (12) Bu gizli kıyas, zihinde irtisam eder fakat kişi bunu lâfızla ifade etmez. Bir kimse ekmek yese ve hemen başı ağrımaya başlasa, başağrısının, ekmeğin sebep olduğu doymaktan dolayı değil de, bu olaya bir başka sebebin katıldığına hükmeder. Çünkü, ekmekten ve dolayısıyla doymaktan olsaydı, her zaman olacaktı. İşte bu durum bizi "sebeplerin sonuçları gerektirdiği" gibi bir prensibe götürür. Görülüyor ki burada deneyden çıkan hükümlerden maksat, bu hükümlerin duyularla elde edilen verilerin üstüne ilâve edilmiş şeyler olduğudur. Düşünürümüz bu fikrini duyular yoluyla (meselâ göz) elde edilen ön bilgilere dayanan nazarî bilgileri, kör bir insanın elde edemiyeceğini örnek göstererek açıklar. Nitekim, görmeyen bir insan güneşin dünyadan büyük olduğunu bürhan'ı-yakinî ile bilemez. Çünkü bu gibi bilgiler görmeyle kazanılan geometrik delil-

lerden çıkar. Bunun gibi akıl, psikolojik olarak elde edilen bilgilerden çoğunun ilk bilgilerini de kavrayamaz, çünkü, bunlar da çeşitli duyumlardan kaynaklanır. (13)

Gazzâlî'nin tecrübiyyat adı altında ele aldığı bilgi çeşidi, görüldüğü gibi sadece duyulardan kaynaklanan bir bilgi değildir. Duyular bu tür bilginin sadece ilk ve ham maddelerini verir, akıl da bunlara dayanarak küllî hükümler çıkarır. Burada düşünürümüz ikinci olarak, sisteminde çok mühim yer tutan ve *Tehâfüt*'ünde başlıca bir problem olarak ele aldığı sebeplilik meselesinin (14) temel prensibine temas etmekle yetinmiştir.

5- Tevatürle elde edilen bilgiler (Ma'lümat bi't-tevatür):

Mekke diye bir şehrin varlığı, İmam Şafiî diye birinin yaşadığı ve beş vakit namaz diye bir ibadetin varlığı hakkındaki bilgilerimizi Gazzâlî, tevatür yoluyla elde edilen bilgilere örnek gösterir. Bu bilgilerin duyularla ilgisi yoktur. Çünkü, böyle bilgilerin teşekkülünde biz meselâ; Mekke'nin var olduğunu söyleyen kişinin yalnız sesini duyarız ve olayın duyu ile ilgili yönü sadece burasıdır. Onun doğruluğu hakkındaki hükmü akıl verir, işitme bir vasıtadan ibarettir. Ancak tevatürle kazanılan bilgide, bir kere işitme değil, bunun tekrar tekrar duyulması, birçok kimse tarafından ve çeşitli zamanlarda duyulmuş olması şartı vardır.

Buraya kadar sözü edilen bilgi çeşitleri düşünürümüze göre kesinlik (yakîn) ifade eden güvenilir bilgilerdir. Aşağıda zikredilecek olanlar ise kesinlikten uzak bilgi çeşitleri olarak kabul edilmiştir.

6- Vehimler (Vehmiyyât):

Gerçekte var olmayan şeyi, varmış gibi kabul etmektir. İdrak edilen varlıklara kıyas yapılarak "Her varlığın mekânı vardır" hükmünde olduğu gibi, hissedilen şeylerden hareketle, hissedilemeyenler, duyular alanına girmeyen şeyler hakkında verilen hükümler böyledir. Gazzâlî, vehmiyyâttan çıkan bilgi ve hükümlerin kabule değer olmadığını be-

lirtir. (15)

7- Meşhûrât: Bu tür bilgi ve önermelerin, kabul edilmelerini gerektirecek kadar birleşmiş hükümden çıkma durumları vardır. Bu, ya herkesin ya da çoğunluğun bir konudaki şehadetiyle olur. "Yalan kötüdür" hükmü böyle bir hükümdür. Fakat bu gibi hükümler apriori olmadıklarından, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilirler, ama onlar vehmiyyâttan da değildirler. Bunların doğruluğu hakkında fıtrat hüküm veremez, belki, birçok sebep neticesinde bunlar nefs'te kabul görürler ki, çoğunlukla çocukluktan itibaren başlayan bir etkilenme neticesinde oluşurlar. Nitekim, hayvan kesmeyi ve etini yemeyi kötü gören bir çok kavim vardır. Bu tür bilgiyi belirleyen birçok sebep gösterilmiş olabilir ama, akıl bu konuyla ilgili değildir. Burada et yenmemesi yönünde ısrarlı telkin yapılmış, neticede nefste bu yönde bir hüküm ve kanaat hasıl olmuştur. (16)

Gazzâlî'nin yukarda ele aldığı konular tasnifi bakımından değerlendirildiğinde İslâm Mantıkçılarının "tasdik türleri ve beş sanat" adı altında ele aldıkları mantık konusuna girdiği görülür. Fakat o burada kendisinden sonra klâsikleşmiş olan tarzdan farklıdır. Meselâ, tasdik türlerinden Cehl'î-mürekkebi anmadığı gibi, Beş Sanatlarda da konuya farklı yaklaşmıştır. (17) Diğer mühim bir husus da bilgi ile mantık arasında ilgi kurulmaya çalışılmış olmasıdır. Nitekim bu, mantıkta akıl yürütmeye yarayacak temel bilgi ve önermelerin güvenilirlik durumlarının çeşitli yönleriyle ele alınmış olmasında görülür.

3. BİLGİ KAYNAĞI OLARAK DUYULAR VE ALGI

Ruhsal bir olay olarak bilme, ya algı, ya da düşünmedir. Daha genel bir ifadeyle algıya tasavvur da diyebiliriz. Algı sözcüğü dar anlamda, duyularla ilgili algıyı ifade eder; do-

kunmak, tatmak, koklamak, sesleri işitmek, renk ve şekilleri görmek gibi. Algı, bedendeki belli organların faaliyetine bağlıdır. Bu tür algılar bize belli objeler dünyasını tanıtır, bizi saran objelerle temasa getirir. Her algıda objektif ve subjektif diye iki taraf vardır. Algı olayında suje ile obje birbirinden az-çok ayrı veya temas halindedir. (18)

Duyu organlarıyla elde ettiğimiz duyumlar, ruhî hayatın basit birer unsuru değildir. Çünkü duyum daima başka unsurlarla karışır. "Duyum tabiri, basit bir vakıa veya bir unsur değil, birtakım hareket şekilleri ile uzviyette bu hareketlere karşı davranan alıcı cihazlar arasındaki bir münasebeti gösteriyor. Duyum tabiri, umumî olarak, herhangi bir tenbih vasıtasıyla alıcı cihazlarımız üzerinde husûle getirilen intibaı göstermek için muhafaza olunuyor, aynı zamanda bizi dış ve iç tenbihlerin mevcudiyetinden haberdar eden insan şuurunun bir hassasını göstermeye teşmil edilmiş bulunuyor. İmdi duyum, reaksiyon oluşumu bakımından bir harekettir, kendisini davet eden sebep bakımından tenbihtir. Şuurun tahlili bakımından duyum daima tasavvurun bir parçasıdır, bizzarure bir tasavvur uyandırır. Her tasavvur, mekânî bir şekil aldığından, her tasavvura bir şeyin tasavvuru yahut kısaca şey (obje) denilir. Bu manada şey ile tasavvur birbirine bağlıdır." (19)

Bilgi teorisinin duyular ve algıyla ilgili olmak üzere esaslı problemlerinden biri de "dış âlemin varlığı" meselesidir. Konu "dış âlem gerçekten var mıdır?" sorusunda özetlenebilir. Alalade insan için problem olmayan bu konu çok eskiden beri filozofları, özellikle de yeniçağ felsefesini zamanımıza kadar çok yakından ilgilendirmiştir. (20)

Gerçekten de ortak duyu dış âlemin varlığından şüphe etmez, ama böyle bir konu felsefe için mühimdir. Bu konuyu ilk çağ felsefesi derinden düşünmemişti. Belki septikler duyuların ve algıların yanıltıcı olabileceğini ileri sürerken, bu anlamda bilgiyi tahlile doğru bir adım atmış sayılabilirler. Yeniçağ ile karşılaştırıldığında dış âlemin varlığı me-

selesinde Ortaçağ'da da dikkate değer bir yaklaşımın bulunmadığını söyleyebiliriz. İşte burada Gazzâlî'nin konuyla ilgili önemi dikkat çekicidir. Nitekim Gazzâlî, *"el-Munkız min'ed-dalâl"* adlı eserinde rûya ile uyanıklık arasındaki farkı inceler ve dünya algılarının ebedî hayata göre bir nevî rüya olabileceğini söylerken "dış âlem" sorusuna doğru bir adım atmış sayılabilir." (21) hükmünde de görüldüğü gibi, burası düşünürümüzün daima orijinal bulunan bir tarafı olarak dikkat çekmiştir.

Duyu organları, dış dünyanın varlığı meselesi ve duyum hakkında bu kısa açıklamadan sonra Gazzâlî'nin konuyla ilgili düşüncelerine geçebiliriz.

Baştan bir prensip olarak belirtelim ki, Gazzâlî insanın bir tabiî varlık yanının bulunduğunu kabul eder fakat, onun, ilâhî varlık huzurunda bulunduğu fikrinden de hiç uzaklaşmaz. İnsan bir canlı olması bakımından bitki ve diğer hayvanlarla bazı ortak özellikler taşır ama, onu insan yapan şeyin canlı olması, algılaması, aktivitesi ve reaksiyonları değil, düşünebilmesi, sorumlu olduğunu bilmesi ve ilâhi olanla karşı karşıya bulunduğunu hissedip idrak etmesidir. İşte Gazzâlî insanı otonom bir varlık olarak ele alınca, ona ait en dikkat çekici yanın, bilgi meselesi olduğunu vurgulayacak, bununla ilgili olarak da Ahlâk konusunda ısrar edecektir.

Keza, insanı Allah'ın yarattığı bir varlık olarak telâkkî etmesi nedeniyle de ona daima teleolojik bir mahiyette yaklaşıp açıklamaya çalışacak, kısaca insana ne emprist ve sensualistler gibi bir duyu varlığı, ne de rasyonalistler gibi saf bir akıl varlığı olarak bakacaktır. Bu bakımdan düşünürümüzde bir suje olmak bakımından insan, bütünlüğü içinde, bilgi yapan güçleri birbiriyle alâkalı olarak ele alınmıştır.

Gazzâlî, idrak ve bilme gücümüz karşısında varlıkların ve bilgiye konu olabilecek şeylerin (obje) durumunu araştırırken onları, duyu organlarıyla algılanabilen (ma'sûs) ve istidlâl (akıl yürütme) ile bilinebilen diye ikiye ayırır. İkinci kısımda duyuların doğrudan bir rolü yoktur. (22)

İnsanı kuşatan dış dünya heterojen (gayr'ı-mütecanis) bir mahiyete sahiptir. Bilen taraf insan (suje) ise Allah tarafından herhangi bir bilgi ile donatılmamış (Halî-Sâzic) ve dış dünyadan habersiz olarak yaratılmıştır. (23) İşte, duyu organları ve idrak gücü insana onlarla, kendilerine uygun düşen âlemin algılanması ve tanınması için verilmiştir.

Gazzâlî, bilgi kaynağı olarak insanda ilk teşekkül eden şeyin duyu organları olduğunu belirtir. Fakat, teşekkülü ve önemi bakımından beş duyunun sıralanmasında, farklı eserlerinde değişik yaklışamlara raslarız. Nitekim, bazan dokunma duyusu ilk sıraya alınıp onun öneminden söz edilirken, bir başka yerde bu önem görme duyusuna verilir. (24) *Munkız*'da duyular hakkında şöyle bir açıklamaya raslarız.

İnsanda ilk yaratılan, sıcaklık, soğukluk, rutûbet, kuruluk, sertlik ve yumuşaklık gibi, objelerin birçok hassalarını (özellik) algılayan dokunma duyusudur. Duyu organları objelerin tamamen kendilerine uygun düşen taraflarını algılayabilirler yani, özelleşmişlerdir. Dokunma duyusu için renk ve ses yok gibidir. İnsanda ikinci olarak renk ve şekilleri algıladığı görme duyusu yaratılır. Bu duyunun âleti olan göz'e göre âlem, duyulur dünyanın en genişidir. Daha sonra da işitme, tatma ve koklama duyuları teşekkül eder ki, Gazzâlî'ye göre bütün bunlar ve idrak merhalesi yedi yaşına kadar tamamlanır. Bu yaşa gelinceye kadar çocuk, dış dünyayı sadece algılar, ancak bundan sonra onda temyiz kudreti yaratılır. Bu dönem insan hayatında yeni ve başka bir çağın başlangıcını teşkil eder. (25)

Gazzâlî, insan bedeninin yaşlanmasıyla duyuların bazısı zayıflarken bazısının da güçlendiği kanaatindedir. Meselâ, kırk yaşından sonra koklama duyusu artarken, görme duyusu zayıflar. Hayvanlarda duyular insandakinden farklıdır. Duyu organlarındaki söz konusu zayıflayıp güçlenme durumu, onların bedende oluşma sırasına göredir. Meselâ, göz bedende en önce teşekkül eden bir duyu organı ol-

duğu için, en önce o zayıflar. Keza, saçın, sakaldan önce ağarması da böyle izah edilir. Fakat düşünürümüze göre bu gibi hususlarda kesin kanunlar tesbit etmek mümkün değildir. Çünkü bu durumlarla ilgili birçok sebep sözkonusu olabilir. (26)

Yedi yaşından sonra insan artık duyular (mahsûsât) âlemine ait şeylerden başka şeyleri de idrak etmeye başlar ki, bunlar his âleminde bulunmayan hususlardır. Daha sonra yani, belki üçüncü mertebe diyebileceğimiz bir dönem gelir. Bu devrede insanda akıl yaratılır. İnsan akıl gücüyle mutlaka olması gerekenleri (vâcipler), olabilirleri (câizler), olması mümkün olmayan şeyleri (muhaller) ve kendisinde daha önce bulunmayan durumları idrak eder. (27) Öyle anlaşılıyorki, düşünürümüz buraya kadar; a- İdrak safhası b- Temyiz safhası ki, yedi yaşlarında ortaya çıkar c- Akıl safhası olmak üzere, insanda bilgi edinme güçlerini üç devrede oluşmuş olarak belirliyor.

Buraya kadar açıklananlar tabîî olarak bütün insanların ortak olduğu bilgi edinme yollarıdır ve bilgi yapmaya yarayan güçler olarak da deney ve akıl iki büyük gücü oluşturur.

Fakat, bundan sonra Gazzâlî bir merhale daha ileri gider ki, burada aklı, duyuları ve deneyleri aşan, fevkalâde olan yani, sıradan insanda bulunmayan bir bilme gücüyle kaşılaşırız. Düşünürümüz bu gücü "İnsanda açılan başka bir göz" olarak niteler ve bununla gaybı, görünmeyeni, gelecekte olacak şeyleri ve aklın ermediği kısaca aklı aşan bazı şeyleri görüp bildiğini ileri sürer. Böyle bir bilgiyi ve bilme olayını akıl idrak edip kavrayamaz. Bu durumu da düşünürümüz, his kuvvetinin temyiz kuvvetinin idrak ettiklerini, temyiz kuvvetinin de aklın idrak ettiklerini anlayamadığı gibi, akıl kuvvetinin de akıl ötesi alanı kavrayamayacağı tarzında mantıkî bir yolla yorumlayıp delillendirmeye çalışır. Gazzâlî'ye göre aklı aşan bu alan Nübüvvet alanıdır. Tabîî insanın bilgi ve idrak alanını aştığı için, bir çok kimse bu

alan bilgisini inkâr etmiştir. Düşünürümüze göre böyle bir anlayış, bilgisizlikten kaynaklanır, çünkü bu inkârın bir dayanağı yoktur. Bu durumu Gazzâlî, anadan doğma kör bir kimsenin kendisine renk ve şekillerden söz edildiğinde bunu anlayamayacağı ve inkar edeği gibi bir durum olarak nitelendirir. Bu akıl ve idrak üstü nübüvvet alanına nüfûz etmenin, onu bir dereceye kadar kavrayabilmenin tek yolu, Gazzâlî'ye göre uyku ve rüya halleridir. İnsan uykuda gayptan haberdar olur, gelecekte olacak şeyleri açık veya ta'bir ile anlaşılacak şekilde idrak eder. (28)

Biz, akıl üstü alan bilgisini "Metafizik bilgi" adı altında ayrıca ele alacağımız için, konunun duyular ve idrakle ilgisi bakımından bu kadar bilgiyle yetiniyoruz.

İnsan karşısında bilgiye konu olan şeyin (obje), duyular alanına giren şeylerden ibaret olmadığını söylemiştik. Bu ikinci idrak konusu olan şeylerin bilgisi, kendilerine uygun bir akıl yürütme (istidlâl) ile elde edilir. Meselâ, müdrike kuvveti beş duyudan biriyle algılanamadığı gibi, hayal ile de idrak edilemez. İnsandaki kudret, ilim ve irade güçleri de bunun gibidir. Keza, korku, utanma, öfke v.b. durumlarını da biz, bir çeşit akıl yürütme (istidlâl) ile kavrarız. Oysa, bilindiği gibi beş duyudan biri bunları algılayamaz. Yazı yazan birini gördüğümüzde, bu fiilinden onun kudret, ilim ve irade sahibi olduğunu kesin olarak ancak akıl yürütme yoluyla bilebiliriz. Burada bizim, o kimsenin bu sıfatlarını tanımamız, gördüğümüz elinin hareketi kadar kesindir, halbuki bunlar hissedilemez ve beş duyu ile algılanamaz şeylerdir. Bu sebeple, duyu verilerinden başka güvenilir bilgi kaynağı bulunmadığını zannetmek yanlıştır. Nitekim, yukardaki yazma olayında kudret ve ilim hissedilemez, yalnız renk, şekil ve hareket görülür. Görme duyusunun verileri ise buradaki ilim ve kudret'e intikal etmemiz için yeterli olmayıp, aklın rolü burada ortaya çıkar. (29)

4. ALGININ TEŞEKKÜLÜ (İşleyiş Tarzı)

Daha önce söylendiği gibi, genel anlamda bilme ve bilgide olduğu şekilde, algıda (idrak) bilen ve bilinen (suje-obje) diye iki taraf vardır, yani, her bilme bir objeyi bilmedir. Bu durum bilen ile bilinen arasında ortaya çıkan fenomenin işleyiş mekanizmasını açıklamayı da gerektirir.

Gazzâlî'ye göre idrak, idrak edilen şeyin sûretinin algılanmasıdır, başka bir deyişle idrak, bir şeyin hakikatinin misâlini (ide) almaktır. Yoksa, haricî hakikatın kendisini almak değildir. Çünkü obje, idrak edene (suje-insan) hulûl etmeyip, sujeye ondan sadece bir misal girer. Hissedilen şey bizzat objenin kendisi olmayıp, sujede temessül edilen şeydir. Bunu bir duyu organı ve onun duyumu ile, meselâ, görme (basar) idraki ile şöyle açıklayabiliriz. Görme idraki insanı bir renk, özel bir durum ve bir miktar ile algılar. Bunlar birer arazdır ve bunlar olmadan da bir "insan" vardır. Görüldüğü gibi burada gözün (görmenin) "İnsanlık"ı tecrit etme kuvvet ve imkânı yoktur. Görme ile birlikte insanın sûreti hayalde oluşur ki, bu, sujenin dışında bulunan insana uygun bir sûrettir. Obje (insan-hariçteki şey olarak) gözden kaybolunca, görme ameliyesi son bulur fakat musavvire gücü onun hayalini muhafaza eder.

Beş duyuda bulunan veya orada teşekkül eden duyumlar, objenin parçalarının şekillerinden başka birşey değildir. Çünkü idrak, idrak edilenin misâlinin, idrak edenin kendisinde hasıl olmasıdır. O zaman, algılanan şeylerin misâllerinden her parça, cismani aracın bir parçasına nispet edilmiş olur. (30) Burada, suje-obje dualitesinin korunduğunu görüyoruz. Bu durum Gazzâlî'ye göre ma'kulde yani aklî idraklerde de böyledir. Aklî idrak demek, hakîkatin nefs (ruh)de irtisâm etmiş misâli demektir. Akıl, -eğer gerekiyorsa- objede arızî olarak bulunan şeylerden o objeyi tecrit eder. (31) tecrit (soyutlama) yalnız akla mahsus bir ameliye olmayıp, idrakin her çeşidinde ve her mertebesinde yapılır.

Çünkü, idrak edilen, harici bir varlık (şey-obje) olmak durumundadır ve onun mikdar, mekân, durum v.b. sıfatları vardır, bu sebeple de tecride muhtaçtır. Böylece, idrak eden insanî güçlerle (Kuve'l-müdrike) yani, sujenin güçleri ve idrak edilen şeylerin mertebeleriyle karşılaşırız. (32) Bu mertebeleri suje-obje bütünlüğü içinde tanımaya çalışacağız.

1- Hiss (duyular)in tecridi: Duyular kendileriyle ilgili tecridi yapar, algılanan algılayana hulûl etmez, sadece algılayanda bir misâl belirir. Burada algılayan tarafta (suje) bir eksiklik olursa veya algılanan (obje) ortadan kaybolursa meselâ, suje ile obje arasına bir perde girerse duyum mümkün olmaz. Çünkü, duyu organlarının idraklerinde, duyu organı ile algılanacak olan şeyin (obje-mahsûs), doğrudan temas etmesi şarttır. Duyum gerçekleştikten, meselâ, göz bir nesneyi gördükten sonra, görülen şey ortadan kalksa, algı sona erer ama onun sûreti (misâl-imaj) kendi varlığının devamı için nesneye muhtaç değildir. (33)

Gazzâlî idrak kuvvetlerini (kuve'l-müdrike) zâhiri ve bâtınî diye ikiye ayırdıktan sonra, zahirî idrakin durumunu şöyle açıklar

Hayvanlarla insanda ortak olan idrak, dokunma duyusunda (Hassetü'l-Lems)dır. Isı, soğukluk, rutûbet, kuruluk, sertlik, yumuşaklık ve ağırlığın algılandığı bu duyu, hayvanın bütün vücuduna yayılmıştır. Bu duyuya sahip olmayan hayvan yoktur, ama Gazzâlî'ye göre, bitkilerde bu duyu yoktur. Bu duyunun hayvanlarda yaratılışının hikmeti, onunla kendine uygun olan ortamı seçsin diyedir. Varlığı belli kategorilere yerleştirmede yani bir ontoloji çıkarmada dokunma duyusunun büyük önemi vardır. insanda dokunmayla ilgili şeyleri algılayan organ, bedenin bütün deri ve etine yayılmıştır. (34)

İkincisi koklama duyusudur. Yaratılışı gereği hayvanlar beslenmek durumundadır ve gıdalarını iradeli olarak seçerler. Bu tercihleri duyu yoluyla olur. Ceninde koklama duyusu, dokunma duyusundan daha sonra teşekkül eder.

Ceninde üçüncü olarak teşekkül eden duyu, tat alma duyusudur. Bu duyum doğrudan alınır, dokunma duyusuna benzer ancak, dokunma mekanik bir olay olduğu halde, tat alma duyumu kimyevî bir olaydır. Görme ve işitme duyuları da bunu takibeder. (35) Gazzâlî, Görnne duyusu bakımından eşyayı üçe ayırır a- Kendisi görülemeyenler; karanlık cisimler gibi. b- kendisi görülen, fakat kendisi vasıtasıyla başkası görülemeyenler; yıldızlar ve ateş közü gibi parlak cisimler. c- Güneş, Ay, Ateş ve çıra gibi hem kendisi görülen, hem de kendisi ile başka şeylerin göründüğü şeyler. (36)

2- Hayâlî idrak ve tecridi: Duyularda gerekli olduğu belirtilen suje-obje teması burada gerekli değildir. Onun için hayal, histen daha tamdır. Tahayyül (imajinasyon)ün dimağda oluşması, dimağın yaratılıştan bu güce sahip olduğunu gösterir ve onu diğer organlardan ayırır. Bununla birlikte hayâl, hissedilebilen şeyler üzerinde tasarrufta bulunur, onun en çok tasarrufu da görme duyusu ile ilgilidir. Hayal, görülen şeylerden çeşitli şekiller terkibeder ki, bunlar gerçek şeyler olabildiği gibi, gerçek dışı şeyler de olabilir. Meselâ insan başlı bir At, veya At başlı bir Kuş gibi. Fakat, hayal, malzemesini duyu verilerinden almak durumundadır. Herhangi bir şekilde daha önce elde edilmiş olan duyu verisine dayanmayan hayal tasavvuru ve terkibi mümkün değildir. Meselâ, hiç algılanmamış bir meyve hayali gibi. Öyle ise hayal, önceden algılanmış şeylerden alınan unsurlarla yapılan terkiptir. Nitekim, "siyah bir meyve" tasavvur edilebiiir, çünkü "meyve" ve "siyah" kavramlarına daha önceden algı yoluyla sahip bulunuyoruz. Bunu başka bir örnekle de açıklayabiliriz. Meselâ, Akıl yürütme ile bir bilgiye sahip olduğumuzu düşünelim. Hayâl bunu kavramak için bizden bazı veriler ister. Hayalin sadece renk ve şekil tasavvurlarına sahip olduğunu kabul edelim, o bizden bunları bekler. Eğer, biz koku hakkında bir tasavvur geliştirmeye kalkarsak, hayal bizden bu koku için şekil, renk v.b. özellikler ister. Fakat gariptir ki, renkli bir şekil düşünüldüğünde,

tat ve koku kavramlarını istemez.

Sonuç olarak hayal, beş duyu idraklerinin hepsiyle ilgili tasarrufta bulunabilir. Ancak onun göz ve görme duyusu ile ilgisi idraklerle daha sıkı ilişkili olduğundan, görme adına istedikleri daha çoktur. (37)

Düşünürümüz hayal ile ilgili bir tahlil daha yapar. Ona göre, bilginin ve idraklerin oluşmasında gözün ve görme duyusunun önemi çok büyüktür. Meselâ, âlemin sânîi (yaratıcısı) ile ilgili bir tasavvur söz konusu olduğunda -ki bu sânî vardır ama hiçbir cihette değildir- hayâl o sânî için hemen bir renk, uzaklık yakınlık, onun âlemle ilgisi v.b. unsurlar ister. Fakat burada tat ve koku gibi bir kavramı gerekli görmez. (38)

Hâfıza gücüyle tahayyül arasında sıkı bir ilişki vardır. Nitekim, beyinde bir arıza olduğunda, tahayyülü sağlayan hafıza fesada uğrar, fakat bu durum görmeyi fesada uğratmaz, yani, kişi eşyayı görür, fakat gözden kaybolunca unutur. Gazzâlî, hayalin hayvanlarda da bulunduğunu kabul eder. Meselâ, At, arpayı görünce, onun kendisinde bulunan önceki sûretini hatırlar ve ona yönelir. (39)

3- Aklî idrak ve tecrit: İdrakin son mertebesi olan aklî idrak, bütün kapalılıklardan uzak, tam ve mükemmel bir idraktir. Çünkü akıl, objeye ait olan kemiyet, keyfiyet v.b. bütün manâları idrak ettiği gibi, aklın objeyle olan ilişkisinde uzaklık ve yakınlık da söz kosunu değildir. Yani, aklın idrak ettiği şeye yabancı bir unsur katılmaz. İdrak ettiği şeyi benzerlerinden ve onunla ilgili diğer şeylerden soyutlayarak kavrar. Duyuların idraki, idrak edene ve idrak edilenlere göre farklı ve hatta isabetsiz olabildiği halde meselâ, göz büyüğü küçük görebildiği, başkasını görüp kendini göremediği, eşyanın dışını görüp içini algılayamadığı, sonluyu görüp sonsuzu göremediği ve hareketliyi hareketsiz olarak algıladığı halde, (40) aklın idraki, idrak edilene tamamen ve aynen mutabıktır. Kısaca, akli idrakler duyu idraklerinden daima daha tam ve üstündür. (41)

Ma'kulât da denen aklî idraklerin hayalden de farklı bulunduğunu belirten Gazzâlî, kısaca, bilgi bakımından suje karşısında mevcudun (obje), mahsûsât (duyularla algılananlar) ve diğerleri (ma'kûlat) diye ayırırken (42) aklî idrake özel bir yer verir. Çünkü, insanı diğer canlılardan ayıran en mühim bilme gücü akıl ve müfekkiredir. Bunun bedendeki yeri, dimağ (beyin) veya kalptir. Burada düşünürümüzün bir bilgi kaynağı olarak dimağ ile kalbi birbirinden tam olarak ayırmamış olması, kanaatimizce, onun bilgi anlayışındaki görüşlerin farklılığına hatta çelişik değerlendirmelere sebep teşkil etmiştir. (43)

Aklın bir faaliyeti olan müfekkire kuvvetinin, hayaldeki şeyleri terkip ve tahlil etme özelliği vardır. Yani, aklın kendisinin tahayyül kabiliyeti yoktur ama, hayaldeki malzeme ile (mütehayyel) çok çeşitli terkipler yapabilir. Ayrıca aklın hepsinden önemli özelliği, tamamen mücerret kavramlar oluşturabilmesidir. Meselâ, insan, 'siyahlık" ancak şeklî, durumu uzaklık ve yakınlığı olan bir cisim ile birlikte anlayabilir. Oysa, yukardaki durumda şekil, renkten başka bir şey olduğu gibi, miktar da şekilden başka bir şeydir. (44) Keza, bir üçgen, küçük veya büyük olabilen bir şekle sahiptir, ama, bu şekle ve miktara bağlı olmayan bir de üçgen kavramı vardır ve bu kavram bütün üçgenleri içine alır, işte bu mücerret kavramların idraki akıl ile olur, akıl bunlarla önermeler kurar. Bu durum aklın fevkalade özelliğidir.

Gazzâlî, bu konuyla ilgili olarak zât ve mahiyet meselesini tartışır ama kesin bir hükme varmaz. O bu konuyu mütekellimin, mantıkcılar ve mutasavvıfenin tartıştığını, fakat kesin bir hükme varamadıklarını, onların hepsinin başlarının dönüp akıllarının karıştığını söyler. (45) Bununla birlikte konuyu *Tehâfüt*'de bir çok örnek vererek genişçe sergileyecek ve idrakle ilgili psikolojik tahliller yapacaktır. (46)

Hissî idrakler ile aklî idrak veya duyular ile akıl arasındaki farkların belirlenmesi, idrak konusunda olduğu gibi,

sındaki farkların belirlenmesi, idrak konusunda olduğu gibi, bilginin meydana gelişinde tarihi Emprizim-Rasyonalizm tartışmasında da gördüğümüz durumun düşünürümüzde nasıl ele alındığını bir yere kadar aydınlatacaktır.

Aklın, duyu organlarına ihtiyaç duymadan bir idrak gücüne ve bilgi meydana getirme imkânına sahip olduğunun delillerini sayarken, düşünürümüz, bunu aklın, duyuların taşıdığı zaafları taşımadığı şeklinde bir mukayeseyle ortaya koymaya çalışır.

1- Bedendeki duyu idraklerini temin eden bir organda bir bozulma olursa, ya idrak gerçekleşmez ya da idrak zayıflar veya yanlış algılama olur.

2- Duyu organları kendilerini idrak edemezler.

3- Duyu organları yeterli olmayan uyarıcıları algılayamazlar.

4- Aşırı uyarıcılar duyu organlarını zayıflatır, hatta bozar.

5- Yaş ilerledikçe beden kuvvetleri zayıfladığı için duyu organları da zayıflar.

İşte, duyu organlarında görülen bu eksiklik ve zaafların akılda bulunmaması, aklın kendi başına bir idrak ve bilgi meydana getirme gücüne sahip olduğunun delilidir. Çünkü, akıl kendisini idrak eder, idrak ettiğini de idrak eder. Daha açık bir ifadeyle akıl, idrak eder ve bilir, keza bilen olduğunu, bilici güç olduğunu da bilir. Kendini bilmek sûretiyle kendi bilgisine yani, bildiğini bilmeye de sahiptir. İnsan, kendi düşünmesinin ve dolayısıyla varlığının farkına akıl yoluyla varır. Oysa dış duyu organları bizim kendimizin var olduğumuzu bilmemiz için bize bilgi veremezler. (47) Burada Descartes'in ünlü "Cogito"sunu hatırlamamak mümkün değildir.

Yine akıl, kuvvetliden sonra zayıfı, açıktan sonra gizli olanı da idrak eder. İleri yaşlarda duyular zayıfladığı halde aksine akıl güçlenir. (48) Çünkü, aklın ma'kûlata bakması onu yormaz, aksine açık ve zarûrî şeyleri anlamak aklı, gizli manaları idrak etmek konusunda daha da güçlendirir.

Görüldüğü gibi burada emprik bilgi ile rasyonel bilgi ve idrak kesin hatlarla ayrılmaktadır. Emprik bilgi, bilgi olma niteliği taşır ama, kesin olarak aklî bilgiden ayrılmalıdır. Bu farklılık derece farkından öteye bir mahiyet farkı da taşır. Akıl ve aklî idrak insanı diğer canlılardan ayıran en mühim özelliktir. Çünkü, hayvanî idrak kuvveti, hissî idrake dayanırken, nefs'i-natıka kuvveti aklî idrakin aktivitesi ile ilgilidir. Hayvanî idrak kuvveti bedendeki organlar vasıtasıyla yani zahirî ve bâtınî duyular ile cûz'îleri idrak eder. Bu konuda hayvan insana benzer. Fakat, sadece insanda bulunan nefs'i-natıka kuvveti (akıl) mücerret küllîleri idrak eder ya da duyuların verilerini tam bir tecride tabi tuttuğu gibi, duyu organlarına ihtiyaç duymadan da idrak edebilir. Keza akıl, eşyanın hakikatini, sebep ve illetlerini, varlık mertebelerini idrak eder. Bunun yanında duyu organları sevinç, keder, aşk, şehvet, kudret, irade v.b. ruhî fenomenleri de algılayamazlar. Halbuki bütün varlık alanları aklın cevelân sahasıdır. Duyu organları sadece aklın hizmetinde çalışan memurlardır. Hatta hayal, vehim, fikir ve hafıza gibi güçler dahî, aklın hizmetinde bulunan casuslar hükmündedir. (49) Gazzâlî idrakler ve akıl konusundaki bu bilgilerin şeriat (din) bakımından bir sakıncası bulunmadığını da değerlendirmelerine katar. (50)

Gazzâlî'nin idrak kuvvetlerini zâhirî (dış) ve bâtınî (iç) diye ikiye ayırdığını yukarda belirttik ve buraya kadar birincileri açıkladık. Düşünürümüz bâtınî idrak güçlerini de konu edinir ve bunları *Mizânü'l-amel*'de, zahirî idrak güçlerinde olduğu gibi beş kategoride inceler. Fakat konu *Tehafüt* ve *Makasıd*'da farklı bir tasnife tabi tutulmuştur. (51) Biz, birinci eserindeki tasnifi konu edineceğiz.

1- Hayal edici kuvvet ya da merkez (kuvve'î-hayâlîye): Beynin ön tarafında ve görücü kuvvetin gerisinde bulunur. Zahirî idrak kuvvetleri yani beş duyu ile idrak edilen şeyler ortadan kaybolduktan sonra bu merkezde toplanarak yerleşir. Dış dünyadaki şeylerin bir çeşit basım yeri olarak

kabul edebileceğimiz hayal merkezine ortak his (Hissü'l-müşterek) adı da verilir. Çünkü, beş duyunun izleri orada kalmaktadır. Eğer insanda böyle bir güç ve merkez olmasaydı, algılarla ilgili herhangi bir hüküm vereceği zaman, algının tekrar tekrar yenilenmesi gerekirdi. Meselâ, önceden balı gören ve tadını tadan bir kimse onu ikinci defa gördüğünde, onun tadını tatmadıkça, onda tat ile ilgili bir idrak oluşmazdı. (52) Nefsin yapısı, alışkanlıkların gereği olarak vehimlere ve hayallere itaat eder bir durumda yaratılmıştır. Meselâ, insan lezzetli bir yemeği hayal edince ağzı sulanır. Oysa, akıl böyle bir fiilin o anda gerçekleşmediğini de bilir. Burada Gazzâlî, hayal gücünün organizmayı etkilediğini, bunun da davranışları yönlendirebileceğini belirtmiş oluyor. (53)

2- Hafıza (bellek) kuvveti: Hafıza, beş duyu organıyla idrak edilen şeyleri muhafaza eden bir merkezdir. Bu, yumuşak bir mumun üzerine basılan mührün, mum kuruduktan sonra onda izinin kalması gibi bir şeydir. Hafıza merkezi dimağın ön kısmındadır. Bu merkezin zedelenmesi, ancak tıbbın tedâvî edebileceği unutkanlığa sebep olur.

3- Vehim kuvveti (kuvvetü'l-vehmiye): Organizmaya yön verir, anlamları idrak eder, keza, şekilleri idrak eden ilk kuvvet de budur. Burada şekilden maksat, varlığı cisme muhtaç olan şeydir. Meselâ, koyun kurdun renk ve şeklini idrak eder ki, bu cisim halinde olur. Keza, koyun, kurdun kendisinin düşmanı olduğunu da idrak eder. Buna göre vehim kuvveti hayal kuvvetinden farklıdır. (54)

4- Hatırlama kuvveti (zâkire): Merkezi beynin sonundadır. Hafıza, şekilleri sakladığı halde, hatırlama merkezi manâ ve fikirleri muhafaza eder.

5- Müfekkire kuvveti: Bu gücün görevi duyular yoluyla gelen şekilleri birbiriyle terkibetmek ve manâların şekillere uyumunu sağlamak, hayal merkezinde mevcut olan fikir, manâ ve duyumları birleştirerek hüküm vermek, akıl yürütmek ve nihayet doğruyu yanlıştan ayırdetmektir.

(55)

Gazzâlî, duyan ruha izafe edilen güçlerin herbirisinin cismanî kuvvetler olduğunu, dolayısıyla onların özel cismanî mahallerinin bulunması gerektiğini belirterek, yukarda görüldüğü gibi bu güçlere beyinde ayrı bir yer tesbit etmiştir. Böylece o, rûhî olaylara mukabil beyinde belli merkezler, belli bölgeler, güçler ve organlar tayin ederek, lokalizasyon nazariyesine sahip olmuştur. (56)

5. AKIL

İnsanın en mühim ayırıcı vasfının akıl sahibi olmasından kaynaklandığı hususunda bütün düşünce tarihi boyunca ittifak edildiği ortadadır. Yine, "düşünen ve konuşan canlı" diye tarif edilmesinin de tamamen insanın akıllı olması esasına dayandığı çok iyi bilinir. Konumuz bilgi meselesi olunca, akıl, düşünme, bilme, bilgi, ilim ve konuşma birbiriyle ayrılmaz ilişki içinde olan terimler olarak karşımıza çıkar. Akıl, bilginin bir felsefe problemi olarak ortaya atıldığı zamandan beri, hemen hertürlü bilgiyi izah için şöyle veya böyle başvurulan bir bilgi ve ifade kaynağı olarak görülmüştür. Hatta en aşırı Emprist ekoller bile bilginin teşekkülünde aklın rolünü görmezlikten gelememişlerdir.

Konuya İslâm düşüncesi içinde yer alan büyük ekoller olarak Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf açısından bakıldığında da benzer durumla karşılaşırız. Akıl karşısındaki tutumları mühim sayılabilecek farklılıklar göstersede mütekellimin, şeriatin (din) getirdiklerini anlayıp gerektiğinde te'vilini (yorum) yapmakta aklın belli bir güce sahip olduğunu kabul etmiştir. Felâsifenin etkin ve yaygın kesimi olan Meşşâîlerin en belirgin özelliklerinden birini akılcı olmalarının belirlediği de bilinmektedir. Yani, bu her iki büyük ekol, ilâhiyât meselelerinde ve metafizik alanla itimat etmişlerdir. Kısaca, onlara göre akıl, güvenilir bir bilgi kaynağıdır. An-

cak, söz konusu konulardaki bilgiyi akıl üzerine bina etmeyerek, ona şahsî ve rûhi bir tecrübe zemini ve bâtinî bir keşf yolu bulmaya çalışan matasavvifenin akıl karşısındaki tutumu, önümüze mühim bir mesele olarak çıkar. Çünkü burada anılan bilgi, akıl üstü bir kaynağa bağlanırken, onun tanıtımı ve tasviri akıl çerçevesinde kalınarak sunulmaya çalışılır.

A. AKLIN TANIMI VE MAHİYETİ

Akıl, üzerinde en çok anlaşmazlık ve tartışma bulunan sözcüklerden biridir. Meselâ, bazan basit bir şekilde inanç veya otoriteyi kabulden ayrı olarak, zihnî kabiliyetlerin kullanılması ya da düşünme anlamına gelir. Bazan, araştırma ve bilgi edinmede hür bir biçimde zihnin kullanılması ve yalnız onun kullanılması anlamına gelir. Burada akıl, insanın her hangi başka bir gücünden daha üstün bir güç olarak kabul edilir. Akıl bu anlamlarında deneye ve gözleme aykırı değildir. Deney ve gözlemin karşısında, onlardan bağımsız olarak anlaşılması ise, aklın en dar anlamını ifade eder.

Gazzâlî söz konusu olunca, akıl anlayışı bakımından onu rasyonalist, emprist, intüisyonist v.b. herhangi bir ekole rahatlıkla dahil etmenin güçlüğü bilinir. Çünkü, diğer bazı mühim kavramlar gibi Gazzâlî'de akıl kavramı da değişik eserlerinde farklı yaklaşımlar içinde ele alınmıştır. Biz burada onun akıldan ne anladığını, bilgi kaynağı bir güç olarak onu çeşitli alanlara nasıl uyguladığını ve akıl hakkında yaptığı tenkit ve tahlilleri belirtmeye çalışacağız.

Bilginin teşekkülünde, daha önce belirttiğimiz gibi akıl ve duyulara, yine ileriki konularda görüleceği üzere keşf ve ilham gibi bir çok kaynağın rolüne yer veren Gazzâlî, mantıkî bilgiye olan itimadından olsa gerek, aklın işleyiş kanunlarına düşünce sisteminde geniş yer vermiştir. Akıl en başta

gelen bir bilgi kaynağı olduğuna göre, önce onun varlığını ortaya koymalıdır.

Düşünürümüz aklın bir bilgi kaynağı olarak varlığını bilen (suje)den hareketle değil de, bilinen (obje)den yola çıkarak ortaya koymaya çalışır. Çünkü, bilinip idrak edilenler tanınırsa, idrak eden kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Buna göre, biz eşyayı ya duyu organlarıyla idrak ederiz ki, bunlara mahsûsat denir, ya da akılla idrak ederiz, bunlar da ma'kûlattır. Ma'kûlât (akledilirler-akıl ile kavrananlar) bizzat mücerret şeyler olabildiği gibi, akıl yürütme (istidlâl) yoluyla da tecrit edilmiş şeyler olabilir. Aklın mevcudiyetini duyularla karşılaştırarak anlayabiliriz. Biz, görme duyusuyla ancak belli bir şahıstaki muayyen bir rengi idrak edebiliriz. Meselâ, bir insandaki beyazlık, ona sahip olan kişiyi tefrik için yeterli değildir ve o bir mekân ve şekille birlikte bulunur. İşte burada mahsûs (hissedilip algılanan) ile ma'kûlûn farkı ortaya çıkar. Söz konusu misalde renk, şekil ve mekân maksüstur. Bunlardan tecrit edilmiş olan "insan" ise ma'küldür. Burada arazlar değişse de, değişmeden kalan insanın kendisidir. işte, "insan"ı idrak eden güç, akıl gücüdür. Aklın mevcudiyetinin bir başka delili de onun, duyu yanılmalarını göstermesidir. Yine, duyuların idraki ancak hissedilene temas ile mümkün iken, akıl, varlığın özünü idrak eder, illetlerini anlar, sonsuzluğu idrak eder. duyu organları aşırı bir uyarıcıdan ve etkiden sonra hafif etkileri almakta güçlük çektikleri halde, ma'kûlâtla ilgilendiği nisbette akıl güçlenir. (57)

Böylece aklın bir bilgi kaynağı olarak mevcudiyeti ortaya konduktan sonra, onun mahiyeti hakkındaki izahlara geçebiliriz.

Gazzâlî, mantığın bir konusu olan Tarif (tanım) hakkında geniş açıklamalardan sonra, Akıl hakkında da bir çok tarif yapılabileceğini belirtir. Meselâ, akıl; zarûrî bilgileri anlatmak için kullanılır. Keza, akıl, insanda öyle bir garizadır ki, insan onunla nazarî bilgileri elde etmeye hazır bir du-

rumdadır. Akıl, tecrübeden elde edilen şeylerin bilgisine sahip olmak diye de anlaşılır. Nitekim, tecrübesini değerlendiren kimseye akıllı denir. Vakarlı kişiye de akıllı denir ki, burada akıl bir davranış ve durum manasında ele alınmıştır. Ameli (fiil) ilim ile birleştirmeye de bazan akıl denir. (58)

Düşünürümüz, Hayat, Ruh ve Nefs terimlerinin anlamı üzerinde ihtilâf bulunduğunu, bunları belirleyip tarif etmeye kalkıştığımızda bir takım karışıklıklar çıktığını belirttiği gibi, (59) Akıl terimini de Nefs, Kalp ve Ruh terimleriyle çok yakın bir ilişki içinde ele alır, hatta bazan bunlar, müteradif (eşanlamlı) terimler olarak kabul eder.

Gazzâlî'nin benzer anlamlarda kullandığı bu terimlerin arkasında maddî bir alan var mıdır, yoksa bunlar birer psikolojik terimden mi ibarettir? Öyle anlaşılıyor ki, meselâ, ruh anlamında ifade edilen Kalp'in arkasında cismanî kalp, Nefs'in arkasında beden ve Akıl'ın arkasında da bütün bilgiler kastedilmiş gibi görünmektedir. (60)

Gazzâlî'nin eserlerinde akıl ile ilgili olarak yaptığı açıklamalar, çoğunlukla ele aldığı konunun durumuna göre farklılıklar arzeder, ancak, yaptığı izahların sonuçta birbirini tamamlar mahiyette olduğu görülür. Nitekim, beşer ruhunun mertebelerini sayarken ve bilen bir varlık olarak insanın doğumundan ölümüne kadar sahip olduğu bilgi güçlerinin -metafizik alan bilgisini de içine alacak şekilde- işleyiş durumunu açıklarken, Akıl ile Ruh arasında kurduğu ilişki çok geniş tutulmuştur. Düşünürümüz beşer ruhunun mertebelerini kısaca şöyle belirtir.

1- Hissedici ruh (er-Ruhu'l-hassâs): Beş duyunun verilerini alan ruh olup, hayvanî ruhun esasıdır. Çünkü, hayvan bununla hayvan olur. Bu ruh, süt çocuğunda da bulunur.

2- Hayâli ruh (er-ruhu'l-hayâlî): Duyu verilerini kaydeder, gerektiğinde kendi üstünde bulunan aklî ruha sunmak üzere saklar. Henüz gelişmesinin başlangıcında bulu-

nan çocukta bu ruh yoktur. (61)

3- Aklî Ruh (er-Ruhu'l-aklî): Duyu ve hayal dışında kalan manaları idrak eden ve yalnız insana maksüs bulunan cevherdir.

4- Fikrî Ruh (er-Ruhu'l-fikrî): Sırf aklî olan ilimleri alır, onların arasında terkipler yapar, bilgiler ortaya çıkarır. Daha sonra bu bilgilerden elde ettiği iki sonuç arasında karşılaştırmalar yaparak başka neticelere varır. Bilgiler de böylece çoğalır.

5- Kutsal Peygamberlik ruhu (er-Ruhu'l-Kutsî en-Nebevî): Peygamberlere bu ruh vasıtasıyla gayb ışıkları, ahiret hükümleri, göklerin ve yerin melekûtundan parçalar hatta rabbânî ve ilâhî bilgilerden bir kısmı açılır. Bu gibi bilgileri diğer akli ve fikrî ruhlar idrak edemezler. (62)

Görüldüğü gibi bu ifadelerinde Gazzâlî'nin akıl ile ruh arasında kurduğu çok yakın ilişkiye rağmen, aklı sınırlandırıp, ruhu akıl ötesi alana da nüfuz ettirmesi dikkat çekicidir.

Gazzâlî ayrıca aklın iki anlamından daha sözeder. Birincisi; eşyanın hakikatini bilmek demektir ki, bu kalpteki İlim sıfatını ifade eder. İkincisi; bilgileri idrak eden kuvvettir. Bundan da kalbin kendisi yani bilinen lâtîf şey anlaşılır. Oysa biz biliyoruz ki, her bilenin bizatihî kendisiyle kaim olduğu bir varlığı vardır, bilgi o varlığa giren bir vasıftır. Sıfat ise sıfatlananın aynı değildir. Akıl ile bazan bilen kişinin vasfı kastedilir, bazan da idrak edenin kendisi kastedilir. İşte, Hz. peygamberin "Allah'ın ilk yarattığı akıldır..." (63) diye belirttiği şey bu Akıl'dır. Gazzâlî bu konuda felsefenin bir tartışmasını ortaya koyarak; eğer akıl araz ise, cisimlerden önce nasıl yaratıldı, yok eğer cevher ise, mekânsız nasıl kâim oluyor? gibi meselelerin tartışılabileceğini belirtir. (64)

Gazzâlî, yukarda aklın eş anlamlısı olarak zikrettiğimiz dört lâfzın, çok kimse tarafından birbirine karıştırıldığını ifade ederek, konuya belirli ölçüde açıklık getirecek yoru-

munu şöyle yapar.

· İnsan kalbinde, maddî gözün kusurlarından uzak bir iç göz (kalp gözü) vardır. Bu, Nur ismine daha lâyıktır ve buna bazan Akıl, bazan Ruh, bazanda İnsanî Nefs denir. Gazzâlî bu açıklamasından sonra, söz kosunu bilgi kaynağı için söylenen çeşitli tabirleri bir tarafa bırakmak gerektiğini, çünkü terimlerin çokluğundan, anlamların da çok çeşitli olduğunun zannedilebileceğini belirtir ve adı geçen terimlerin aynı anlama geldiğini çok açık bir biçimde söyler. Ona göre Kalp'teki bu göz akıllıyı, çocuktan, deliden ve hayvandan ayıran şeydir. Ancak, halk (Cumhur)ın anlayışına ve tarifine uygun olarak buna Akıl adını verir. Maddî yani beden gözünün kusurlarından uzak olduğu için Akıl, Nur adı verilmeye daha lâyıktır. (65)

Kur'an ve Hadislerde kalpten söz edildiğinde, "eşyanın hakîkatinin insan tarafından bilinmesi" diye anlaşılması gerektiği söylenir. Bazan göğüste bulunan maddî kalp zikredilir ama, kinâye ile bu son manâ kastedilir. Çünkü, maddî kalp ile anılan bu manâ arasında irtibat vardır. Ruhanî kalp her ne kadar bütün bedenle ilgili ise de, bu ilgi cismanî kalp aracılığıyla olur. Cismanî kalp sanki bir anlamda mânevî kalbin ülkesidir. (66)

Beden ile bedeni idare eden güç arasında çok sıkı bir ilişki kuran Gazzâlî, bu gücün aynı zamanda bilgi yapma özelliğine sahip olduğunu belirtir. Beden ülkesinin bu âmiri bazan Nefs, bazan da Akıl olarak nitelendirilir. Nitekim bir yerde insan nefsinin bedendeki durumu, kendi ülkesindeki valiye benzetilip, akıl ve müfekkire kuvveti onun zeki veziri ve danışmanı olarak kabul edilir. (67) Başka bir istiarede de akıl ve müdrike kuvveti beden ülkesinin müdebbiri ve meliki diye kabul edilmiştir. (68)

Bilgi meydana getirme hususunda akıl ile duyu organlarının alâkasından sık sık bahseden düşünürümüz, duyuların varlığın bayağı ve basit tabakasını algıladığını, hatta bu algılamada bile sınırlı olduğunu belirttikten sonra, aklın

bütün varlığa nüfus ettiğini söyler. Ama bilgi meydana getirmede duyu organları bir fonksiyona sahiptir. Meselâ, akıl, hazinelerinin en bayağısı olan renk ve şekillerin haberlerini getirsin diye gözü bir casus olarak kullanır. kendisi de nüfuzlu hükmü ile bu haberleri değerlendirir. Aynı şekilde Hayal, Vehim ve Hafıza gibi güçler de aklın casuslarıdır. (69)

Düşünürümüz aklî şeylerin en şereflisi, dinin kendisi üzerine kurulduğu ve ilâhî teklife muhatap, dolayısıyla sorumluluğu nispetinde yetkileri olan en önemli insanî güç olarak vasıflandırır. (70) Keza akıl yaratılıştan var olan bir gariza ve kendisiyle eşyanın hakikatı idrak edilen bir Nur'dur. Zekâ fıtrî olduğu gibi ahmaklık da fıtrîdir. Akıl sonradan kazanılmaz ama, bu kabiliyet tecrübe, sınama-yanılmalarla inkişaf ettirilebilir, işlerliği ve nüfuzu artırılabilir. (71)

Gazzâlî'ye göre akıl müşterek bir çok manâ taşır. (72) Aklın tarifi ve mahiyeti hakkında çıkan ihtilâfların asıl sebebinin de bu farklı anlamları kavrayamamaktan kaynaklandığı kanaatini ileri süren düşünürümüzün kendisi akıl için dört anlam tesbit eder ve bunların hepsini bir tarif içinde toplamanın doğru olmayıp, her anlam için ayrı bir tanıtma gerektiğini belirtir.

1- Akıl, insanı diğer hayvanlardan ayıran vasıftır. İnsan onun sayesinde nazarî ilimleri öğrenmeye istidat kazanır. Keza, birçok sanat ve hüner yine onunla elde edilir. Ancak, akıl yalnız zarûrî bilgileri edinmeye yarayan bir âdet olarak görülemez. Çünkü, zarûrî bilgilerin farkında olmayanlar da akıllıdır. Aklı bilgiye nisbet etmek, gözü görmeye nisbet etmek gibidir. Kısaca, bilgi ile akıl arasında ayrılmaz ve zorunlu bir ilgi bulunur.

2- Mümeyyiz bir çocuğun, caiz olan şeyleri caiz, muhal olanları da muhal olarak bilmesi de aklın anlamlarından birini teşkil eder. Bunlar; İki'nin Bir'den çok olduğunu, bir kimsenin bir anda iki yerde bulunamayacağını bilmesi, bir

sözün hem doğru hem yanlış olamıyacağı, özel olanın var olması, umûminin de var olmasını gerekli kılacağı meselâ, "siyah" varsa, renk'in de varolmasının zarûrî olması gibi apriori bilgilerdir. (73)

3- Tecrübeden elde edilen bilgilerle akıl arasında bir ilişki kurularak, tecrübelerin olgunlaştırdığı kimseye akıllı, bunun aksine de cahil ve ahmak denmesi düşünürümüze göre aklın anlamlarından birini oluşturur. (74)

4- Bir başka anlamda akıl, insanda bir garîzadır ve işlerin neticesini önceden kavramak demektir. Gazzâlî aklın bu anlamıyla insanı hayvandan ayıran bir özelliği teşkil ettiğine işaret eder. (75)

Akıl için verilebilecek anlamlar böylece dört kategoride toplandıktan sonra, akla sahip olma bakımından insanların durumu araştırılır. Gazzâlî, ikinci kategorideki anlamda yani apriori zarûrî bilgiler veren akıl bakımından bütün insanların ortak olduğuna, diğer üç şıkta ise birbirlerinden farklılıklar gösterdiğine işaret eder. Apriori bilgilerin önemi üzerinde fazla duran düşünürümüz, farklı bir yaklaşımla bu bilgilerin erginlik (temyiz) çağında oluşmaya başlayıp kırk yaşına kadar, güneşin doğuşu sırasında az parlak oyup, giderek parlaklığının artması gibi geliştiğini söyler. Bu durum Gazzâlî'ye göre, Allah'ın herşeyi tedricen oldunlaştırma tarzındaki sünnetinin bir örneğini teşkil eder. (76)

Aklın manâları ve mertebelerine dair bu izahlar, Gazzâlî'den önce, bilhassa meşşeû felsefede yaygın olan bilgilerdir, Fakat, Gazzâlî onları zikretmeyip, bu bilgileri âyetlere, çoğunlukla da hadislere dayandırarak kendine ait yorumlar olarak sunar. (77) Bu durum, ilgili yerlerde belirtmeye çalıştığımız gibi onun felsefeyi islamileştirdiği tarzındaki yaklaşımın kaynaklarından biri olsa gerektir.

Gazzâlî'nin akıl terimini müşterek bir isim diye kabul ederek, ona birçok anlam yüklediğini yukarda belirttik. Fakat bu terime ayrıca Cemâhîr, Felâsîfe ve Mütekellimin de anlamlar vermiştir. Düşünürümüz bunları şöyle belirtir:

1- Cemâhir'e göre akıl üç anlama gelir: a- insanlarda fıtratın sıhhatini ifade eder, nitekim yaratılıştan sıhhatli kişiye Akıllı denir. Burada aklın tarifi; güzel ve çirkin şeyleri temyiz kabiliyetidir diye yapılabilir. b- İnsanın kûllî hükümlerden tecrübe ile elde ettiği şeydir. Bu da zihinde toplanan manâlar demektir. c- İnsanın vakarına işaret eden yani, davranış ve sözlerinde beğenilen şey demektir. Bu son mânâ üzerinde ihtilâf edilmiştir.

2- Felâsifeye göre akıl: Gazzâlî, felâsifenin aklı sekiz kısma ayırdığını belirtir. Bunlar; **Akıl, Akl'ı-amelî, Akl'ı-nazarî, Akl bi'l-fiil, Akl'ı-fa'âl**'dir. Bunların anlamları kısaca şöyledir.

Akıl: İnsanlarda fıtratla birlikte hâsıl olan tasavvur ve tasdik kabîliyetidir. Nefs'te iktisapla hasıl olan bilgiden farklıdır. Burada fıtrî olanla müktesep olan birbirinden, Akıl ve ilim diye ayrılmıştır. Gazzâlî, mütekelliminin de aklı bu anlamda kabul ettiklerini belirtir.

Nazarî akıl: Küllî olması bakımından, küllî şeylerin mahiyetini kabul eden nefs.kuvvetidir. His ve hayalden farklıdır. Nazarî aklın şu durumları bulunur: Küçük bir çocukta bilginin bulunmaması ama, bilgi yapmak için istidadın bulunması durumu ki, buna Heyûlânî akıl denir. Zarûriyatı kavrayabilecek duruma gelen temyiz çağındaki çocuğun aklına da Akıl bi'l-meleke denir. Ma'kuller zihinde hâsıl olur fakat, onlardan habersiz bulunulursa bu Aklbi'l-fiil'dir.

Ameli akıl: Bir amaç için nefsin seçtiği bir şeye onu yönelten kuvvettir. (78)

Müstefad akıl: Bilgiler artık insanın zihnindedir, insan onları mütalaa eder.

Heyûlânî akıl: Eşyanın mahiyetini kabule hazır nefsin kuvvetidir. Çocuk bununla bir şeyi diğerinden ayırır fakat bu bir ilim değildir.

Faal akıldan maksat, maddeden mücerret her mahiyettir. Bunun ma'kûlât ve Akıle kuvvetine nispeti, güneşin,

görme kuvveti ile görülenlere nispeti gibidir. Çünkü, görme, kuvveden fiile güneşle çıkar. (79)

B. BİLGİ KAYNAĞI OLARAK AKIL

İnsanda eşya ve olayları bilme ve idrak etme gücü olarak His, Vehim ve Aklı sayan Gazzâlî, ilk ikisinin güvenilmez özelliğine işaret ettikten sonra aklın cehaletten kurtaran, insanı bûrhan ışığı sayesinde şeytanın vesveselerinin yanıltmasından koruyan önemli bir insanî güç olduğunu vurgular. (80) Vesvese ve hayalin müfekkireyi şaşırtıcı tasallutundan korumak için, aklın kanunlarının bilinmesi gerekir.

Daima güvenilir bilgiyi arayan düşünürümüz, bilgi meydana getirmede duyuların rolünü, daha önce de belirttiğimiz gibi tamamen gözden uzak tutmaz ama, o hemen her zaman apriori akıl verilerinden (fıtrî zarûriyat) düşünme için bir ölçü (miyar), yanılmaz bir mizan çıkarmak ister, öyle ki; bu ölçüler bilinmeyenlere tatbik edildiğinde, ondan elde edilen sonuçlar üzerinde şüphe edilemesin. Gazzâlî, mantıkî bakımdan doğru bilginin mahiyetini ve düşünme kanunlarını konu edindiği *Miyaru'l-ilm* adlı eserini bunun için yazdığını belirtir. (81)

Gazzâlî'nin akla karşı olan tutumu kendisinden sonra her nekadar birçok tartışmaya sebep olmuşsa da, ona göre metafizik alandaki başarısızlığı dışında aklın verdiği hükümler doğrudur. Düşünürümüzün geçici bir dönem hariç, bilgilerin gerçekliğinden şüphe ettiğini söylemek güç gibidir. Ünlü krizinde kendisini bir uçurumun kenarında görünce, Allah'a sığınmış O da onu "Kalbine attığı bir Nur ile" (82) şüpheden kurtarmıştır. Yani, taklit, his (duyular) ve akıl yoluyla kazandığı bilgilerden bir süre için şüphe etmiş olması, onun ilâhî lütfa olan güvenini sarsmamıştır.

Gazzâlî'nin hayatının bir döneminde akıl ile Allah'ın

onun kalbine atığı Nur karşı karşıya gelmektedir. Bu konuda herhangi bir yorum mümkündür ama, şöyle bir yaklaşım en uygunu gibi görünüyor:

Bu Nur, aklın verdiği hükümlerin doğruluğuna dair dahilî bir kanaattir. Bu durumda akıl, sadece iki hususta haricî yardıma muhtaç görünür: Birincisi; şüpheden kurtulmak için, ikincisi; Vahy ve İlham yolu olmaksızın halledemiyeceği ilâhî meselelere dair onun uyarılıp, kendisine yol gösterilmesidir. (83) Burada düşünürümüzün şerîat (din) karşısında aklın durumunu nasıl değerlendirdiği gibi bir soru akla gelebilir. Kısaca belirtelim ki, o bu konuda mütekelliminden büyük ölçüde ayrılır. Çünkü, ona göre akıl, dinin yol göstermesine, bütün bilgilerin ve doğruların kaynağı olan Allah'la vicdani bir ittisal ile bilgilerini tahkîk etmeye muhtaçtır. Oysa mütekellimin vicdani ittisal ve bâtini keşfe bakmaksızın, şeriatin verileri üzerine kurulu aklî bürhanlara dayanmaktadırlar. Hatta Mu'tezile daha ileri giderek, aklın Allah'ı bilebileceğine, hayır ve şerri kavrayabileceğine inanır.

Aklın önemi ve üstün bir kuvvet olduğu o kadar açıktır ki, burada bunu delillendirmek bile zaît olup, bir benzetme, aklın bilgi ile olan münasebetini anlatmaya yeter. "Bilginin kaynağı, doğuş yeri ve esası akıldır. Akla nispetle bilgi; ağaca nispetle meyve, güneşe nispetle ışık ve göze nispetle görme gibidir." (84)

Aklın önemi ahlâkî hayatta da görülür. Çünkü, dünya ve ahiret mutluluğuna vesile olması, bir başka yönden aklın şerefini gösterir. İnsanın akılla elde ettiği üstünlüğü hayvanlar bile farkeder ve bu sebeple ona itaat ederler. İnsanı diğer canlılardan ayıran en bariz vasfın akıl olduğunu daima vurgulayan Gazzâlî, ilim ve irfandan mahrum olmanın, insanı hayvanlığa yaklaştırdığını belirtir. (85)

Ele aldığı konuların çoğunda fikirlerini desteklemek için âyet ve hadislere geniş yer veren düşünürümüz, uzak veya yakın te'villere baş vurur. Nitekim, aklın öneminden

bahsederken "Allah göklerin ve yerin Nur'udur, O'nun nurunun temsili sanki bir Mişkât..." (86) âyetini serdederek, Allah'ın aklı Nur diye isimlendirdiğini belirtir. Buradaki yorumda Allah, Nur ve Akıl kavramlarının birbirine yaklıştırıldığını görmek güç değildir. (87) Keza, "Biz sana da (habibim) emrimizden bir Ruh vahyettik." (88) âyetine istinaden, bilgiye Ruh, Vahy ve Hayat adını verdiğini söyler. Bu görüşünü desteklemek için de "Hiç ölü olup, kendisini dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüdüğü bir Nur verdiğimiz..." (89) âyetini zikreder.

Sonuç olarak; İslâm düşüncesinin felsefe cephesinde de geniş araştırma ve yorumlara sahne olmuş olan Akıl izahlarında Gazzâlî'nin her ne kadar Nass'a bağlı kalmaya çalıştığı görülüyorsa da, onun bu hususta eklektik bulunduğu yani, özellikle İbn Sina'dan olmak üzere Meşşaîler'den ve Yeni-Eflatunculuk'tan aldığı görüşlerin bir sentezini verdiği görüşüne de raslamaktayız. (90)

C. SEZGİ (HADS)

Daha önce görüldüğü gibi Gazzâlî, duyuları ve aklı çeşitli bilgilerin teşekkülünde birer kaynak olarak kabul etmişti. Bilgilerin meydana gelişinde kalb'in yerini ele almadan önce onun sezgi (hads)yi nasıl değerlendirdiğini kısaca tanımamız gereklidir.

Gazzâlî, önce bir prensip olarak akıl yürütmede iki şekli birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi; Kıyas, İstikra (tüme varım) ve Analojide gördüğümüz gibi, bilinen temel önermelerden hareketle neticeye varmaktır. İkincisi; Hads (sezgi) yoluyla olur ki, insan burada nereden ve nasıl doğduğunu bilmediği bir önermeye dayanarak, yukardaki akıl yürütmelerde olduğu gibi bir sonuç hükmü (vargı)ne ulaşabilir. Bu anlamda hads, düşüncenin prensiplerden neticelere vasıtasızca intikali demektir.

Gazzâlî'ye göre sezgi bilgileri (hadsiyât), tecrübe ile kazanılmış bilgiler (mücerrebat) kabilindendir, kesinlik özelliğine sahiptirler ve bir hükmün prensibidirler. Saf, temiz ve berrak zihinde doğarlar. Bu bilgileri kabul ve tasdik etmek bakımından nefs kendini mecbur hisseder, çünkü, bu tür bilgilerden şüphe edilemez. Fakat, bu tür bilgiler hakkında birisi tartışmaya kalkışır veya onları inkâr etmeye yeltenirse, bunları başka bilgiler gibi tanıtmak, doğruluğunu ve kesinliğini ıspatlamak da mümkün değildir. Çünkü, hadsî bilgiye herhangi bir bürhan uygulamak mümkün olmadığı gibi, öğretmek sûretiyle bir başkasını bu tür bilgiye ortak etmek de mümkün değildir. Ancak, bu bilgiye ulaştıran metot gösterilip tanıtılabilir. bunu öğrenen kimse, kendisi müsait ise, sezgi bilgisini bu metotla elde edebilir. İlimlerle çok meşgul olarak mümarese kazanan kimselerde hads yoluyla birçok bilgi doğabilir. Gazzâlî "Tatmayan bilmez, ulaşmayan idrak edemez" ifadesinin hadsî bilgiyi öz olarak belirttiğini söyler. (91)

Kısaca, hads (sezgi), saf zihinde ortaya çıkan doğrudan bir biliş ve yakalayıştır. Sezgiye konu olacak olan şeyden ilgiyi kesmemek, bu bilginin teşekkülünün mühim şartıdır. Doğrudan yani vasıtasız bir biliş olduğundan, bu bilgiye sahip olan kişinin sadece kendisi için, akıl yürütmeyle elde edilen bilgiden daha kesin ve güvenilir bir bilge olarak taımlanır. Öyle görünüyorki Gazzâlî, felsefî özellikli ilk eserlerinde Hads ile İlham'ı belirli bir şekilde ayırdığı halde, son dönem eserlerinde meselâ, İhya'da yalnız ilhamdan söz eder. (92)

1- Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 34
2- Gazzâlî, Mearicü'l-kuds, s. 93.
3- Gazzâlî, İhya, III, s. 13.
4- Gazzâlî, İhya, III, s. 13.

5- Gazzâlî, İhya, III, s. 13.
6- Gazzâlî, İhya, III, s. 13.
7- Gazzâlî, Mihakkü'n-nazar, s. 57.
8- Gazzâlî, a.g.e, s. 58.
9- Gazzâlî, Mihakkû'n-nazar, s. 58.
10- Gazzâlî, Mihakkü'n-nazar, s. 58-59.
11- Gazzâlî, a.g.e, s. 59; Munkız, s. 6 (Çev. Hilmi Güngör) İstanbul, 1948.
12- Gazzâlî, Mihakkû'n-nazar, s. 60.
13- Gazzâlî, Mihakkü'n-nazar, s. 61.
14- Gazzâlî, Tehafütü'l-felâsife, s. 239. v.d. (Süleyman Dünya neşri) 5. Baskı, Kahire, 1972.
15- Gazzâlî, Mihakkû'n-nazar, s. 63; Ayrıca bkz, Necati Öner, Klâsik Mantık, s. 175. II. Baskı, ankara, 1974.
16- Gazzâlî, a.g.e, s. 66.
17- Mukayese için bkz, Necati Öner, Klâsik Mantık, s. 171 v.d; İsmail Hakkı (İzmirli), Felsefe Dersleri, s. 260 v,d, istanbul, 1330.
18- Ernst Von Aster, Bilgi Teorisi Ve Mantık, s. 10 (Çev. Macit Gökberk) II. Baskı, İstanbul, 1972; Paul Guillaume, Psikoloji, s. 129 (Çev. Refia Şemin) İstanbul, 1970.
19- G. Dwelshauvers, Psikoloji, s. 224 (Çev. M. Şekip tunç) İstanbul, 1952.
20- Geniş bilgi için bkz, Bertrand Russell, Felsefe Meseleleri, s. 33-45 (Çev. Hayrullah Örs) İstanbul, 1970.
21- Hilmi ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s. 81, Ankara, 1972.
22- Gazzâlî, Miyaru'l-ilm, s. 89.
23- Gazzâlî, Munkız, 53.
24- Mukayese için bkz, Gazzâlî, Munkız, s. 53; Miyaru'l-ilm, s. 90-91.
25- Gazzâlî, Munkız, s. 53; Ayrıca bkz, Miyaru'l-ilm, s. 89-90, Mustasfa, I, s. 34; Abdülkerim Osman, Dirasâtü'n-nefsiye inde'l-müslimîn, s. 283.
26- Gazzâlî, Tehâfüt, s. 268-269.
27- Gazzâlî, Munkız, s. 54
28- Gazzâlî, Munkız, s. 54.
29- Gazzâlî, Miyaru'l-ilm, s. 90.
30- Gazzâlî, Tehafüt, s. 260; Makasıdu'l-felâsife, s. 360.
31- Gazzâlî, Mearicü'l-Kuds, s. 61.
32- Gazzâlî, a.g.e, s. 61.
33- Gazzâlî, Mihakkû'n-nazar, s. 27; Gazzâlî; Mustasfa, I, s. 34.
34- Gazzâlî, Mearicü'l-Kuds, s. 41; Ayrıca bkz, Abdülkerim Osman,

a.g.e, s. 283.

35- Gazzâlî, Mearicü'l-Kuds, s. 42-43; Makasıdu'l-felâsife, s. 350 v.d.

36- Gazzâlî, Mişkâtü'l-envar, s. 41-42.

37- Gazzâlî, Miyaru'l-ilm, s. 91; Mihakkü'n-nazar, s. 28.

38- Gazzâlî, a.g.e, s. 91.

39- Gazzâlî, mustasfa, I, s, 34; Mihakkü'n-nazar, s. 27.

40- Gazzâlî, Mişkâtü'l-envar, s. 43.

41- Gazzâlî, Mearicü'l-kuds, s. 62; Makasıdu'l-felâsife, s. 246

42- Gazzâlî, Miyaru'l-ilm, s. 92; el-İktisad fi'l-itikad, s. 25/23; Mihakkü'n-nazar, s. 28; Makasıdu'l-felâsife, s. 244-245.

43- Gazzâlî, Mihakkü'n-nazar, s. 27-28.

44- Gazzâlî, Makasıdu'l-filasife, s. 246, 367.

45- Gazzâlî, Mustasfa, I, s. 35; Makasıdu'l-felâsife, s. 361-362.

46- Gazzâlî, Tehafüt, 272-273.

47- Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, s. 44.

48- Gazzâlî, Makasıdu'l-felâsife, s. 363; Tehafüt, s. 267.

49- Gazzâlî, Mişkâtü'l-envar, s..45-46.

50- Gazzâlî, Tehafüt, s. 256.

51- Gazzâlî, makasıdü'l-felâsife, s. 347, v.d.

52- Gazzâlî, Mizanü'l-amel, s. 18; Tehafüt, s. 252; Mearicü'l-Kuds, s. 45.

53- Gazzâlî, el-İktisad fi'l-itikad, s. 173/126.

54- Gazzâlî, Tehâfüt, s. 253; Mizanü'l-amel, s. 19; Mearicü'l-kuds, s. 46.

55- Gazzâlî, Tehâfüt, s. 253; Mizanü'l-amel, 19.

56- Gazzâlî, Mearicü'l-Kuds, s. 47-48; ayrıca bkz, Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, s. 280, Ankara, 1976.

57- Gazzâlî, Tehâfüt, s. 268.

58- Gazzâlî, Mustasfa, I, s. 23.

59- Gazzâlî, Mihakkü'n-nazar, s. 132.

60- Abdülkerim osman, Dirasâtü'n-nefsiyye ınde'l-müslimin, s. 67.

61- Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, s. 76.

62- Gazzâlî, Mişkât, 77.

63- Gazzâlî, Mizanü'l-amel, s. 89. Gazzâlî'nin başta İhya olmak üzere diğer eserlerinde de çokça başvurduğuğu bir hadistir. Hadisin tahricine ve değişik hadis kaynaklarındaki değerlendirmesi hakkında toplu bilgi için bkz; Aclûnî, Keşfu'l-hafâ, I, s. 275-276, 309-310, Beyrut, 1979.

64- Gazzâlî, İhya, III, s. 4; İhya, I, s. 83.

65- Gazzâlî, Mişkâtü'l-envar, s. 44.
66- Gazzâlî, ihya, III, s. 5.
67- Gazzâlî, Mearicü'l-Kuds, s. 97.
68- Gazzâlî, a.g.e, s. 98.
69- Gazzâlî, Mişkâtü'l-envar, s. 46.
70- Gazzâlî, Mustasfa, I, s. 3.
71- Gazzâlî, İhya, III s. 410; İhya, I, s. 83; Mizanü'l-amel, s. 90; Mişkâtü'l-envar, s. 46.
72- Gazzâlî, Miyaru'l-ilm, s. 286 v.d.
73- Gazzâlî, Mişkâtü'l-envar, s. 48; Ayrıca bkz, Mahmud Kasım, Fi'n-nefs'i-ve'l akl lifelâsifeti'l-iğrik ve'l-islâm, s. 218. 4. Baskı, Kahire, 1969.
74- Gazzâlî, İhya, I. s. 85.
75- Gazzâlî, İhya, I, s. 86; Ayrıca bkz, Hanna Fahûrî-Halil Cer, Tarihu felsefe ti'l-arabiye, c. II, s. 310.
76- Gazzâlî, İhya, I, s. 88; Tehâfüt, s. 268-269.
77- Hanna Fahûrî-Halil Cer, a.g.e, c. II, s. 310; Mahmut kasım, a.g.e, s. 221.
78- Gazzâlî, Miyaru'l-ilm, s. 286 v.d.
79- Gazzâlî, a.g.e, s. 289.
80- Gazzâlî, Miyaru'l-ilm, s. 63.
81- Gazzâlî, a.g.e, s. 65.
82- Gazzâlî, Munkız, s. 8.
83- Cemil Saliba, Tarihu'l-felsefeti'l-arabiye, s. 353. Beyrut, 1981.
84- Gazzâlî, İhya, I, s. 83.
85- Gazzâlî, İhya, I, s. 83.
86- Nûr, 35.
87- Gazzâlî, İhya, I, 83, Mişkâtü'l-envar, s. 43-44.
88- Şûra, 52.
89- En'âm, 122.
90- Mahmud Kâsım, Fi'n-nefs'i-ve'l-akl lifelâsifeti'l-iğrik ve'l-islâm, s. 221.
91- Gazzâlî, Miyaru'l-ilm, s. 191-192; Ravdatü't-talibîn, s. 39.
92- Geniş bilgi için bkz, Abdülkerim Osman, a.g.e, s. 357; Cemil Salibâ, a.g.e, s. 382.

Üçüncü Bölüm
KALBİ BİLGİ

KALBİ BİLGİ

1. GENEL TANIM

Herhangi bir büyük düşünürü anlamanın en doğru ve emin yolunun, bizzat onun kendi eserlerini anlamaktan geçtiği tartışmaya gerek duyulmayacak kadar açıktır. Fakat, bu metodu takip ederken bazı düşünürlerde önemli güçlüklerle karşılaşırız. Eserlerinin hacimli oluşu, ele aldığı meselelerin karmaşıklığı, düşünürün derinliği, taşıdığı misyon bu güçlüklerin başlıcalarını oluşturur.

İşte, düşünürümüz Gazzâli; en çok tartışılan, hakkında verilen hükümlerde kesinlik ihtimali az olan ve nihayet yukarda sözü edilen güçlüklere sebep olan bütün özellikleri kendisinde taşıyan böyle bir düşünürdür. Buna, onun sisteminin temeli olarak gördüğümüz bilgi probleminin kendi güçlüklerini de katmak gerekir.

Maddeden canlıya, oradan insana doğru yükseldikçe bilgilerimizin kesinlik derecesinin giderek azaldığını biliyoruz. Metafizik alan bilgisi, dinî bilgi, mistik bilgi gibi çok daha kompleks bilgi çeşitleri de, insan söz konusu olduğunda karşımıza çıkan mühim hususlardır.

Kanaatimizce, Gazzâli'nin en önemli ve tartışmaya açık yönünü de onun metafizik alan bilgisinin imkânı, kelâm metodunun durumu, aklın ilâhiyat sahasındaki yeri ve gücü, iman ve nihayet tasavvuf bilgisi gibi kavramların tahlili, bunların birbirleriyle ilişkileri, beşeri bilme gücümüzün bu farklı alanlarda geçerlilik derecesi hakkındaki yaklaşımları teşkil eder.

Tasavvufun hicri beşinci yüzyıla kadar geçirdiği safhalar, müsbet veya menfi, şeriatla olan alâkası konumuzun sınırları dışındadır. Ancak Gazzâli'nin bu konuda oynadığı role temas etmek gerekir ki, bu onun tasavvufla şeriati uzlaştırma yönündeki gayretidir. Burada tasavvufi telâkkiler ve yorumlar ehl'i-sünnet inancıyla kaynaştırılmaktadır ki, böyle bir faaliyet hemen daima Gazzâli'nin adına bağlanırken, (1) onun daha sonraları İslâm skolâstisizmindeki hakimiyetinin kaynağı da bu tasavvufi karakterinde görülmek istenir.(2)

İlgili yerlerde görüleceği gibi, Gazzâli'de bir bilgi kaynağı olarak akıl, akıldan çıkan her çeşit istidlâl ile elde edilen bilgi ve duyuların bilgi elde etmemizdeki fonksiyonu ile nass karşısındaki tutumu, anlaşılması pek güçlük çıkarmayan hususlardır. Ancak, Tasavvufi bilgi (mistik bilgi) ifadesiyle özetleyebileceğimiz, Kalbi bilgi, Keşf, İlham, Ledünni ve Gaybî bilgi ve son olarak Ma'rifet terimleriyle çok yakın alâka kurdurulan bilgi şekli, (3) gerek kaynağı, gerek değeri ve gerekse tahlili ve ifdesi bakımından karşımıza önemli güçlükler çıkarmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca gerçeğin bilgisini arayanlar daima tek bir metod kullanmamışlardır. Bu farklı yolların içinde mistik bilgi yolu ayrıca bir önemi haiz bulunmaktadır.

2. TASAVVUFİ BİLGİNİN MAHİYETİ

Gazzâli'de tasavvufî bilginin mahiyetini kavramak için onun bizzat kendisinin rasyonel ve empirik bilgiyle yaptığı karşılaştırmayı görmek, konuyu daha iyi anlaşılır kılacaktır.

"Tasavvuf ehli öğrenmekle elde edilen bilgiye değil de ilhamdan kaynaklanan bilgiye meyleder. Onun için de ilim okumayı, yazılmış eserleri tahsil etmeyi ve onlardaki delilleri araştırmayı arzu etmezler. Aksine bilgi elde etmek için

metod; nefs mücahedesi, kötü sıfatları yok etmek, herşeyden alâkayı kesmek ve bütün varlığı ile Allah'a yönelmektir derler. Bu gerçekleştiğinde Allah kulunun kalbine hâkim ve sâhip olur, bilgi nurlarıyla onun kalbini aydınlatmaya kefil olur. Allah kalbe hâkim olunca, oraya rahmet rahat akar (feyz) ve nur kalpte parlar (işrak), sadr inşirah bulur, meleküt sırrı ona açılır (inkişaf), rahmet lütfuyla birlikte kalpten perde kalkar ilâhi esrarın hakikatleri kalpte parlamaya başlar. Burada kula düşen görev, Allah'ın açacağı rahmet kapısında kalbi temizlemek, iyi niyetli bir irade ile ona hazırlanmak ve Allah'ın rahmetini gözetmektir."(4) Nitekim, peygamberler ve velilere ilâhi sırlar keşfolmuş, göğüslerine (sudür) nur akmıştır. Fakat bu öğrenme, okuyup-yazma ile değil, dünyadan yüz çevirme (zühd), alâkaları kesme (teberri) ile yani Allah'a teveccüh ile olmuştur. (5)

Tasavvufi bilginin kavranmasının güçlüğüne işaret etmiştik. Empirik ve rasyonel bilgiyle mukayesesinden sonra bir de nazari düşünce ile karşılaştırılması, çeşitli bilgi ve bilme imkânları içinde onun yerini mümkün ölçüde tanımamızı kolaylaştıracaktır.

Düşünürümüz, klâsik mantığı bütün yönleriyle ele aldığı "Miyaru'l-ilm"inden sonra kaleme aldığı mizanu'l-amel'inde, tasavvufi bilgi ile nazarî bilgiyi, mükemmel bir objektiflik perspektifiyle tam bir tahlile tabi tutarak ortaya koymuş görünüyor. Konu, Sûfiyye ile İslam düşünürleri dediği ve nazari bilgi taraftarları olarak görünen zümreler arasında bir mukayese ile verilir. Buradaki bilgi ve düşünmenin konusu tabiî olarak, Allah' bulma, O'na ulaşma ve O'nun hakkında "inandım" demekle yetinmeyerek, yalın imanı teminat altına alacak bir bilme ve düşünme sistemi olarak değerlendirilmelidir.

Gazzâli, yukarda anılan sûfiyye ve düşünürler dediği her iki tarafın Tanrı bilgisini elde etme hususundaki metot farklılığına işaret ederken, onların dini pratikler (amel-ibadetler) konusunda birleştiklerini, nefsin ve bedenin kontro-

lunda amelin rolünü benimsediklerini belirtir. (6)

Ancak, bu iki zümre arasında belirleyici bir fark vardır. Sûfiyyeye göre Hak'a varabilmek, Tanrı hakkında bir marifete ulaşabilmek için teolojik bir bilgiye ihtiyaç yoktur. Çünkü, Tanrı bilgisi kitaplardan öğrenilmez. Sadece dünya ile ilgiyi kesmek, riyazet ile ruhu yüceltmek, ilâhi sırların ve hikmet kapılarının kişinin önünde açılmasına, bütün gerçekliğin zâhir olmasına yeterlidir. Gazzâli burada tasavvufî bilginin bilinen en mühim ve ayırıcı özelliğini tekrar belirterek, böyle bir bilginin kuldan Tanrı'ya doğru olmayıp aksine, kulun ruhi hazırlığından sonra, Tanrı'nın kendini kula tanıtması tarzında cereyan ettiği kanaatini belirtir. (7)

Bu izahlardan tasavvufi bilgide epistemolojik bilginin aksine, suje durumunda bulunan insanın, bilgi edinmede kullandığı güç ve vasıtalarının fonksiyoner olmadığı gibi, zihnin akıl yürütme zorunluluğunun da bulumadığı neticesini çıkarabiliriz.

Yine, Gazzâli'nin tasavvufi bilgiyi tasvirinden anlıyoruz ki, bu bilgide ruhi hazırlık devresinden sonra pasif duruma geçen insan, diğer bilme güçlerini de tatil etmek durumundadır. Artık, bu tür bilgiyi epistemolojik bir tasvirle tanıtmak ve kavramak mümkün değildir. Bundan dolayı bu bilgi, ona sahip olmayanlar tarafından reddedilmeye maruz bulunur. (8) Çünkü burada artık ruhî ve zihnî hazırlıktan sonra akıl ve duyu kadroları üstüne çıkılmış demektir. Ancak bu, ruhî açılışın bellir bir merhalesinde vuku bulan bir durumdur. Gazzâli'ye göre, bu mertebeye gelinceye kadar yapılacak ruhi ve bedeni egzersizler kişinin iradesi içindedir. Fakat, bundan sonra Allah'ın rahmetini celbetmek hususunda kişinin bir ihtiyarı ve gücü yoktur. Burası tasavvufi bilginin en ayırıcı bir başka özelliğini teşkil eder. (9)

Düşünürümüz, nübüvvetin hakikatinin saf bir bilgi olmaktan daha ileri, ancak tasavvufta bir mertebeye ulaşmış kimselerce anlaşılabileceğini belirtirken, velâyet tecrübesi ile nübüvvet tecrübesi arasında bir ilgi kurar. Ona göre, veli-

lerden sâdır olan kerametler, peygamberlerin peygamberlik öncesi halleri gibidir. Burada Hz. Peygamberin peygamberlik öncesi Hirâ'daki durumu velilik tecrübesiyle kıyaslanır. (10)

Görüldüğü gibi Gazzâli, tasavvufi bilgiyi tasvirinde evliyanın yanına enbiyayı da katmakta ve onların bu hakikat bilgileri, gerçeği kavramaları bir ilim ve öğrenim yoluyla değil de belli bir hazırlık döneminden sonra bu bilgiye Allah'ın kendini açması şeklinde olacağını kabul etmektedir. Böylece buradan veliye peygamberliğin mahiyetini anlama ve peygamberlik tecrübesini kavramak için bir kapı aralanmaktadır. Zaten, velâyetin kendisi de ışığını nübüvvet kandilinden almaktadır. (11)

Allah bilgisine sahip olmanın ve O'nun kendisini insana tanıtmasının şartı; mal, evlât, makam v.b. dünya ile ilgili bağlardan kopma, dilin daima Allah'ı anması ve nihayet dildeki zikrin kalbe intikal edip hatta, kişinin kalbinden de lâfız ve kelimeler silinip yalnız onların manâsının kalmasıdır. (12) Kişi, tasavvufi yola girip bu yolun gerektirdiği şeyleri uygulamaya başlayınca, kendisinde keşfler, müşahedeler zuhur etmeye başlar

Bu bir merhaledir, bir süre sonra dil de devre dışı kalıp, kalp devreye girer ve Allah'ı anmaya başlar. Söz ile ifadesi mümkün olmayan bu hal, eğer ifade edilmeye çalışılırsa birtakım yanlışlıklar yapılabilir. (13)

İşte, bu merhaleden itibaren Allah kendini tanıtır ve kerametler de bundan sonra zâhir olur. Keramet, dünyada gözlediğimiz kanunlara bağlı olmayıp, bir an şeklinde şimşek gibi çakıp, gelip geçer, sonra tekrar gelir, bazan gecikir. Tekrar dönerse bazan kalır, bazan yine geçer. Kalışı kısa veya uzun sürebilir. (14)

Düşünürümüz, böyle bir bilgiye bizzat kendisi sahip oluş tarzda bir anlatım gösterdikten sonra bu bilginin, sûfiyyenin tanıttığı bir bilgi olduğunu söyler. Keza, bu bilgi epistemolojik bilgiden farklı olarak, değişik istidattaki kişiler-

de, farklı şekiller alır. (15) Tasavvufi bilgiye sahip olmak, tamamen bir istidat meselesidir. Ancak, Gazzâli'ye göre, tasavvuf yoluna giren kişinin zevk halinde anlayacağı hakikatlarden nasibi olmayanlar da sûfilerle beraber bulununca, onların hallerinden bu bilgi ve ruhi hali gözlem yoluyla tecrübe edebilirler ve onların elde ettikleri imana onlar da ulaşabilirler. Düşünürümüze göre böyle bir durum akıl bakımından da mümkündür. Çünkü, bir hali delillerle araştırmak ilim, o hâli yaşamak zevk, duyarak ve tecrübe ederek hüsn'ü-zan ile kabul etmek de imandır. (16)

Gazzâli'de ilim ve ma'rifet terimleri, bilginin bütününü yani, hem beşerî hem de beşer üstü yönlerini kapsar, ama, onda önemli olan ma'rifet bilgisi yani mistik bilgi tarafıdır. (17) Düşünürümüzde alelâde bilgi "ilim" terimiyle ifade edildiği halde, kalbin bilgisine "Ma'rifet" veya "İrfan" denir. Burada ma'rifetin ilimden farkını daima göz önünde bulundurmalıyız. Ma'rifet bilgisi genelde Helenistik Gnostisizm ile çok yakın bir benzerlik içinde değerlendirilir. Nitekim, Nicholson Gazzâli'nin irfan kavramını "Sûfîlerin "Ma'rifet"i, Hellenistik teozofinin "Gnosis"i, yani Allah hakkında vahye veya rasûllerin rü'yetine dayanan vasıtasız bilgidir. Hiç bir zihnî faaliyetin neticesi değildir. Ancak onu tamamiyle elde edebilecek yaratılıştaki kimselere bir ihsan olarak bahşeden Allah'ın irade ve lütfuna dayanır. O, kalpte parıldayan ve her beşeri melekeyi göz kamaştırıcı ışınları ile istilâ eden ilâhi lütfun bir nurudur." (18) şeklinde değerlendirirken, konu ile ilgili yaklaşımların bir özetini vermiş görünüyor.

Gerçekten de Gazzâli, kalbi bilgide çok manâ yükü olan Ma'rifet terimi ile ilim teriminin arasındaki farkı hassasiyetle ayırır. Ona göre Ma'rifet; bizzat yaklaşmanın kendisidir, bu da, kalbin aldığı, onda tesirli olan ve bir eser bırakan şeydir. Hatta, bu bilgi maddi organlarda bile müessir olur. İlim ile Ma'rifetin farkı bir istiareyle anlatılır.

İlim; ateşi görmek, ma'rifet de ona dokunmak gibidir.

Bu durumda ma'rifet, ilme göre daha derin ve gerçeği bize daha yakından tanıtan bir bilgi olmaktadır. Gazzâli'ye göre sözlük anlamıyla ma'rifet; şüphe kabul etmeyen ilimdir. Sûfiyye terminolojisinde ma'rifet; söz konusu, Allah'ın zâtı ve sıfatları ise, şüphe kabul etmeyen ilim ve bilmedir. (19) Zat'ın ma'rifetinden maksat, Allah'ın varlığını, birliğini, nefsi ile kâim olduğunu, hiçbir şeyin O'na benzemediğini bilmektir. Sıfatların ma'rifeti ise, Allah'ın Hayy, Alim, Kadir, Semi ve Basir olduğunu bilmektir. Ma'rifetin sırrı ve ruhu tevhittir, Allah'ın yarattıklarının sıfatlarından münezzeh olduğunu kabul etmektir. (20) Burada Kelâmi bilgi ile ma'rifet bilgisinin birbirine çok yaklaştırıldığını görüyoruz.

Gazzâli, ma'rifet bilgisine sahip olamanın alâmetinin, kalbin Allah'ı müşahede ile yaşaması olduğunu söyler. Kalbin sırrıyla müşahede ve ru'yet makamına yükselmesi, gerçek ma'rifetin ulaştığı mertebeyi gösterir. Ma'rifet, bâtıni (iç) iradeyle olur. Allah, zatını nurunun ve sıfatlarının tanıması için kendini perde arkasından gösterir. Fakat bütün perdeleri kaldırmaz, çünkü, o zaman bakanı yakar. Allah'ın azametinin tecellisi, korku ve heybetidir. Hüsn ve cemâlinin tecellisi, aşkıdır. Sıftlarının tecellisi, muhabbetidir. Zâtının tecellisi de tevhit'tir.

Allah, dünyayı karanlık, güneşi de onun için ışık kılmıştır. Bunun gibi, karanlık kalpler için ma'rifeti ışık yapmıştır. Bulutların güneş ışığını engellemesi gibi, dünya sevgisi de ma'rifet ışığını engeller. Ma'rifetin hakikati, mü'minin kalbine atılmış bir nurdur. (21) Gazzâli'ye göre zaten insan da beden ve kalpten oluşmaktadır. Ancak, kalpten maksat, Allah'ı tanımaya mahsus bir yer olan ruhun hakikatidir. Düşünürümüz, ruh ve kalpten söz ederken "Allah'ı bilen" şeyi kastettiğini açıkça ifade eder. (22) Yoksa, kalp ölüler ve hayvanlarda da bulunan et ve kandan ibaret organ değildir. Bedenin sağlığı onun mutluluğunu, hastalığı da helâkini doğurduğu gibi, kalbin de sağlık ve selâmeti

vardır. Onun hastalığı insanın ebedi helâkine sebep olur. Allah'ı tanımak kalbin canlandırıcı besinidir. (23) Düşünürümüz bu görüşlerini âyetlerle (24) temellendirmeyi ihmal etmediği gibi, onları değerlendirirken büyük sûfilerin sözlerinden örnekler getirmeyi de ihmal etmez.

Kişi, kalbinde rabbisinden başka bir şey kalmadığında hakikata ulaştığını anlar. Bir başka ifadeyle ma'rifet; Hakk'ı vasıtasız olarak, her hangi bir keyfiyet içinde ifade edilemez şekilde ve şüphe götürmez bir biçimde müşahede etmektir. Allah da iman hakikati ve kalp gözü ile kavranabilir. Düşünürümüzde iman, ma'rifet bilgisinin bir şartıdır, hatta bazan iman, kalp gözüyle aynileştirilmiştir. (25)

3. KALP

Gazzâli'de tasavvufî bilgiyi ifade için kullanılan terimlerin birbiriyle yakın ilişki içinde hatta bazan müteradif olarak ele alındığını söylemiştik. Bu sebeple Gazzâli'nin psikolojisi oldukça karmaşıktır. Hemen her zaman Nefs, Ruh ve Akıl kavramlarına kalp kavramı da ilave edilir. Ama ne olursa olsun, bu alâkanın yanında kalp, kendisi daima üstün bir unsurdur. (26)

İşte, kalp terimi düşünürümüzün bilgi anlayışında bir yandan Akıl ile aynileştirilirken, öte yandan tasavvufi bilginin fevkalâde mühim bir kaynağı olarak gösterilir ve ondan; bilen, idrak eden, irfan sahibi bir güç diye söz eder.

Kalbin beden ile sıkı bir ilişkisi de söz konusudur. Nitekim, kalbin kendi âlemi ve etki sahası olan beden üzerindeki işlerini zihin ve dimağ vasıtasıyla düzenlediği, fonksiyonunu onlarla icra ettiği görüşüyle karşılaşırız. (27)

Düşünürümüzde kalbin anlamını daha açık bir şekilde şöyle buluruz.

Kalp kelimesinin iki manâsı vardır. Birincisi, insanın göğsünün alt tarafında bulunan çam kozalağı biçiminde bir

et parçasıdır. İçindeki boşlukta siyah kan vardır, işte ruhun kaynağı orasıdır. Hayvanlarda ve ölmüş insanlarda da bulunan bu kalp, konu olarak tamamen tıbbı ilgilendirir. "Kalp" dendiğinde artık Gazzâli bu et parçasını kastetmez. Çünkü bu maddi kalp, mülk ve şehadet âlemine ait bir şey olup, kendisi hakkında bilgi edinilmesi kolay olan bir uzuvdan ibarettir.

Kalbin anlaşılması zor olan ve üzerinde ihtilâf bulunan, asıl mühim olan ikinci manâsı ise, yukarda söz konusu maddi kalp ile ilgili bulunan ve Ruhâni, Rabbâni latif bir şey olan tarafıdır. İnsanın hakîkati yani, insan dendiğinde anlaşılması gereken şey de budur. Çünkü, Gazzâli'ye göre, idrak eden, bilen, irfan sahibi olan odur. Kalbin bu ikinci manâsı söz konusu olduğunda, düşünürümüz daima idrak, bilme ve irfan terimlerini kullanır ve onlar arasındaki farkları az-çok belirlemeye çalışır. Allah karşısında muhatap olan, ceza veya mükâfata uğrayacak olan da bu kalptir. Gazzâli, ısrarla bu kalp ile maddi kalbin ilişkisinden söz ederek, bu alâkanın sıfatla sıfatlanan, âletle o âleti kullanan ve kâin ile mekan münasebetine mi yoksa bir yolcunun bindiği gemi ile olan münasebetine mi benzediği hususunda farklı anlayışların bulunduğunu söyler. (28)

Gazzâli'nin bu konudaki kendi görüşü pek açık olmamakla beraber o, maddi kalp ile ruhani kalbin ilişkisini, önce mükâşefe ilmi ile ilgili bulunması, sonra peygamberin bile hakkında konuşmadığı ruh hususunda konuşmak, onun esrârını açıklamak demek olacağından, bu konuda bir açıklamaya gitmediğini belirtmekle yetinir. Kısaca o, kendisinin de ruhâni kalbin hakikatini değil sadece vasıf ve hallerini tanıtmaya çalşıtığını ifade eder. Burada düşünürümüzün ruhani kalbin mahiyetinin ifade edilemez bir şey mi olduğu yoksa, onun ifadesini sakıncalı bularak sadece tezahürlerini ve sıfatlarını anlatmakla yetinmeyi mi uygun bulduğu hususundaki düşüncesini tam olarak tesbit etmek mümkün görünmemektedir.

Kalp, temiz veya kirli olması çok şey ifade eden hassas bir uzuvdur, çünkü, Allah'ın nazar ettiği yerdir. Bütün organların başı (reis) olması nedeniyle de onun sağlığı veya bozulması diğer organları da bu yönde etkiler. İlham gibi vesvese de kalbe bağlıdır. Gözün ve kulağın olduğu gibi kalbin dış âleme kapanması mümkün değildier. Bu sebeple iç ve dış tesirlere daima açık bulunur. (29) Meselâ, cismani, hissî ve süfli terimleriyle de ifade edilen dış âleme yönelik bulunan duyular, Bâtın nur'u da denen kalbi meşgul edip kendi âlemine yani, gayb ve meleküt âleminden his âlemine çevirmeye çalışırlar. (30) Bu anlamda insan, iç (kalbî) dünyası ile dış dünyası arasında geçen bir mücadele alanı olarak görünür. Kalbe gelebilecek tehlikeler, ârız olabilecek hastalıklar neredeyse hissedilemiyecek kadar gizli olduğu için, onun kontrolu da çok güçtür.

Kalbin kendi mahiyeti olduğu gibi onun acâip halleri de duyuların idrakine kapalıdır. Duyular ile idrak edilemeyen şey hakkında ise, kavrama ve idrakten söz edilemez. Böyle bir hal ancak bir takım misallerle ifade edilmeye çalışılır.

Gazzâli, kalbi bilginin, bu bilgiye sahip olan kişiden başkalarının tecrübesine kapalı olması nedeniyle onun ifade ve tasvirinin mümkün olmadığı kanaatindedir. (31) O, tasavvufi bilgi ile tabii bilgiyi ayırırken, onların metotlarından kaynaklanan farka işaret ettiği gibi, epistemolojik bilgide duyulardan meydana gelen hayallerin, levh'ı-mahfuzu müşahede etmeye engel olan bir perde teşkil ettiği kanaatindedir. Böylece sûfiyye ve ulemânın bilgi elde etmedeki metot farklılığı tesbit edilmiştir. Buna göre, birinciler, kalplerini temizlemeye gayret gösterirken, ikinciler, bilgiyi ruha getirmeye çalışırlar (32)

Kısaca, kalbî bilgi elde edilme metodu bilinen fakat kendisi tamamen özel olan ve ifadesi, başkalarına aktarılması mümkün olmayan bir bilgidir. Ancak, bu bilgi her ne kadar bizim beşeri idrak ve anlama gücümüzün dışında bulunuyorsa da bir istiare (metafor) onu bir ölçüde tanıtmaya

yardımcı olabilir.

Bir havuz düşünelim, onun suyu ya dışardan havuza akan derelerden gelen, ya da havuzun içinden kazılan kuyudan çıkan su ile dolar. Burada, kalbi havuza, suyu da bilgiye benzeten Gazzâli, beş duyu verilerini dereler olarak kabul eder. Bilgilerin müşahede ve itibar ile kalbin kendisinde ortaya çıkması yani, dışardan gelen dereleri halvet ve uzletle kapayarak, kalbin derinliklerine dalarak kalbi bilgi ile doldurmak da mümkündür. Boş olan kalpten bilginin nasıl doğabileceği gibi bir sorunun akla gelebileceğini belirten düşünürümüz, kalbin böyle bir bilgi doğurmasının, onun acaip gizli hallerinden olduğunu, muamele konularına dair bilgi verilen yerde ondan tafsılâtıyla bahsedilemiyeceğini belirterek şöyle bir açıklama yapar:

Eşyanın hakikatleri Levh'ı-mahfuz'da ve mukarrep meleklerin kalplerinde yazılıdır. Bu durum, bir mühendisin yapacağı binanın tasavvurunu (plân) önceden hazırlayıp, daha sonra onu bu plâna uygun bir biçimde yapması gibidir. Göklerin ve yerin yaratıcısı olan Allah da Nüsha'i-âlemi (âlemin plânını) önceden, baştan sona Levh'ı-Mahfuz'da yazdı, ona uygun olarak sonradan herşeyi varlık âlemine getirdi. (33) Varlık kazanan bu âlemin bir süreti de his ve hayalde bulunur. Bir kimse göklere ve yere baksa sonra gözlerini yumsa, hayalde kalan süretlerini onlara bakıyormuş gibi nefsinde düşünebilir ve görebilir. Daha sonra bu sûretler hayalden kalbe intikal ederler, böylece, his (duyular) ve hayale girmiş olan eşyanın hakikatı kalpte hâsıl olur. Burada, kalpte meydana gelen hakikatler hayaldekilere, hayaldekiler de hariçteki hakikate uygun bulunur. Mevcut âlem de bunun gibi Levh'ı-mahfuz'daki nüshaya uygundur. Buna göre varlık (vücud) olma bakımından âlemin ontolojik olarak dört mertebesi ortaya çıkar.

1- Varlığın, cismani yani maddi varlığından önceki Levh'ı-Mahfuz'daki varlığı

2- Maddi varlığı,

3- Hayaldeki varlığı

4- Akıldaki varlığı yani, süretinin kalpteki varlığı (34)

Görüldüğü gibi sayılan bu varlıkların bir kısmı ruhâni bir kısmı da cismanidir. Ruhâniler de birbirine göre daha az veya çok ruhânidir. İnsan bu âlemlerin bilgisinden ancak kendisine ulaşanı bilebilir. Eğer, Allah âlemin hepsi için insanda bir misâl yaratmasaydı, kendinden başka şeyleri bilemiyecekti. (35)

Yukarda, kalbî bilgiye sahip olmanın bir istidat işi olduğunu belirtmiştik. İstidat acaba bu tür bir bilgiye sahip olmak için yeter bir sebep olabilir mi? Düşünürümüz, istidadın şart olduğunu kabul eder, ancak, yine bu bilgi Allah'ın tasarrufunda bulunup O'nun bir vergisi olarak kazanılabilir. Nitekim, Gazzâli'ye göre Allah, gözlerde ve kalplerde birçok acaip durumlar tedbir etmiş ama sonradan insanı onları anlamaktan da mahrum bırakmıştır, öyle ki, çok kişinin kalbi, kendisinin ve kendisindeki acaip hallerin cahili kalmıştır. (36)

Kalbî bilgiye sahip olmak her nekadar bir yönüyle istidada diğer yönüyle Allah'ın vergisine bağlı bulunuyorsa da, onu elde etmek için belli bir hazırlığın şart olduğunu da görüyoruz. Düşünürümüz, **kalpte bilginin doğmasını engelleyebilecek hususları beş kısımda ele alır:**

1- Kalpteki bir eksiklikten, meselâ çocuk kalbinde veya yaratılıştan anormal olanlarda bu bilgi doğmaz.

2- Kalpte biriken kötülük ve kirler de bilgiye engel olur. Çünkü, kirli kalp gerçeğin (Hak) kendisinde zuhuruna daima manidir. Kalbin kirleri ancak Allah'a itaat ve şehvetlerden uzak kalmakla temizlenebilir ki, Gazzâli bu görüşünü âyetle teyid eder. (37)

3- Kalpte bilginin doğmasını engelleyen sebeplerin biri de, kalbin bilgiyi talebetmemesidir. Kalp saf ve temiz olsa bile, yönünü bilgiye çevirmez, onu arzu etmezse, hakikat onda zuhur etmez. Kısaca, düşüncesini teemmüle ve gizli

hakikatlere döndürmeyen, günlük meşgalelerle oyalananlara bu bilgi kendini açmaz. (38)

4- Kişinin çocukluğundan itibaren taklitle edindiği kanaatlar ve inançlar da bu bilginin kalpte doğmasına perde teşkil eder. Gazzâli, taklide karşı olan tavrını bir kere daha vurgulayarak, çeşitli mezhep mutaassıplarını ve hatta taklide saplanmış sâlih kişileri de bu kategoriye dahil eder.

5- İstenilen şeyi bilmemek de kalpte bilginin zuhuruna engel teşkil eden mühim bir sebeptir. (39)

4. DUYU ORGANLARI İLE KALBİ BİLGİNİN ALAKASI

Mutasavvifenin bilgisinin gaybi ve ledunnî bilgi olduğunu söyleyen Gazzâli, bunun karşısında Fıkıh, Tefsir, Kelâm gibi dini ilimleri zikrederek, onları müktesep ve öğretimle elde edilen bilgiler diye tanıtır. (40) Bu ayrımdan hareketle tasavvufî bilgi, müktesep dediği, ulemânın bilgisine ters düşer. Böyle bir farklılığın esas sebebi de, duyuların bizi yanıltma özelliğinden gelir. Sufiyyenin ilmi duyulara muhtaç olmayan bur kaynaktan yani, kalpten doğar. Burada nefs, duyu organları âtıl durumdayken Levh'i-Mahfaz'a muttalidir. Ama bu kalbin temiz olması şartına bağlıdır. (41) Eğer kalp kirli ise onda Levh'i-mahfaz'un süreti görünmez ki, bu durum ulemânın bilgisinde, duyu organlarının algılayacağı şeyi herhangi bir sebeple tam algılayamamasına benzer. (42)

Kalbî bilginin veya ma'rifetin epistemolojik anlamda bir bilgi olmadığı yani, tabii olarak herkesin sahip olamayacağı bir bilgi olması iki yönlü bir sebepten kaynaklanır: Önce, suje olan tarafın istidadı şarttır, ikinci olarak, istidat bulunsa bile Allah'ın bu bilgiyi kuluna vermeyi irade etmesi gereklidir. Fakat, acaba bu bilginin, bütün insanlarda bulunan ve bir bilgi kaynağı olan duyularla alâkası var mıdır?

Düşünürümüz, yukarda sözü edilen havuz istiaresinde belirttiği hususlara işaret ederek, kalpte âlemin suretinin hâsıl olmasının, bazan duyular (havâs), bazan da Levh'i-Mahfuz'dan gelerek hâsıl olduğunu belirtir. Bu durum, gözde güneşin suretinin bazan bizzat güneşe bakmakla, bazan da onun sudaki yansımasına bakmakla meydana gelmesine benzer. Levh'ı-Mahfuz ile kişi arasındaki perde kalktığında, oradaki bilgiler fışkırıp insana gelir. Bu takdirde artık insan duyular yoluyla bilgi kazanmaktan mustağni olur. Bu durum, yerin derinliklerinden su fışkırması ve havuzu doldurması gibi bir şeydir. Fakat kişi, duyulardan gelen hayallere yönelip onlara itibar ederse bu onun Levh'ı-Mahfuz'a bakmasını ve bu yolla bilgi almasını engelleyen bir perde olur. Bu da ırmaklardan toplanan suyun, yerden fışkıracak olan suyu engellemesi veya bizzat güneşe bakan kişi ile, onun sudaki yansımasına bakan kişinin aynı olmadığı demektir. (43)

Kısaca; kalbin, biri melekût âlemi de denen Levh'i-Mahfuz'a diğeri beş duyuya açık olan mülk ve şehâdet âlemine olmak üzere iki kapısı vardır. Dış kapı diyebileceğimiz duyuların (havâs) bilgi yapmadaki gücü ve görevi ilgili bölümde tanıtılmıştı. İç kapının melekût âlemine açılıp Levh'ı-Mahfuz'u müşahede etmesi ise, duyu organlarına muhtaç olmadan, rüyanın acaip hallerini düşünmekle yakin ilmini öğrenmesi ve uyku âleminde olmuş veya olacak işleri bilmesi gibi hususlardır. Gazzâli, bu iç kapının yalnız Allah'ı düşünüp zikredenlere açılacağını belirtir. (44) Keza, gayb ve melekût âlemine dair bilgide büyük sırlar bulunur. Bu bilgiye muttali olmayanlara, Kur'an'ın nurlarından istifade etme yolu zorlaşır. Gazzâli, buradan hareketle bütün ilimlerin ölçü ve anahtarlarının Kur'an'da bulunduğunu söyler. (45)

Daha önce de belirttiğimiz gibi Akıl ve Kalp terimlerinin çok zaman eş anlamlarda kullanılmış olması, bu terimlerin ele alınan konunun akışı içinde değerlendirilmesi,

Gazzâli'nin bilgi anlayışında rasyonel ve empirik olanla, akıl üstü, ledünni veya marifet bilgisini tam anlamıyla ayırmaya güçlük çıkarır.

Düşünürümüz, bizzat kendisi böyle bir güçlüğün bulunduğunu, çünkü, Kalp, Ruh, Nefs ve Akıl terimlerinin mahiyeti ve ifade ettiği manâların çok az kimse tarafından kavrandığını, bunun da sözkonusu terimlerin birbirine yakın manâlar taşımasından kaynaklandığını kabul eder. (46) Bununla beraber, kalbî bilgi ile müktesep bilginin farkını tayin eden özellikler de yok değildir. Süfiyye kalpteki perdeyi kaldırdığında, şeylerin aynada daima yansıdığı gibi, bilgiler orada nakşolur. Oysa, müktesep bilgide akıl ve duyular bir konuya dikkatle teksif edildiğinde bilgi elde etmek mümkündür. Kısaca, tasavvufi bilgide devamlılık ve bir noktadan sonra irade dışı (gayr'ı-iradi)lık söz konusu iken, diğeri iradi ve tamamen cehde bağlı olup devamlılıktan uzaktır. (47)

Gazzâli, duyu organlarıyla kalbin ve kalbî bilginin ilişkisini Kur'an'dan hareket ederek ortaya koyduğu bir metaforla açıklamaya alışır. Müddessir süresinin otuzbirinci âyetinin yorumuyla yola çıkarak, Allah'ın kalplerde, ruhlarda ve diğer âlemlerde mahiyetini ve sayısını kendinden başka kimsenin bilmediği askerleri bulunduğunu söyleyerek, onları "kalbin askerleri" diye nitelendirir. Burada beden bir ülkeye, kalp hükümdara, askerler de hizmetçilere benzetilmiştir. Hizmetçi olan askerler, gözle görülenler ve görülmeyenler diye ayrılır. Gözle görülenler; el, ayak, göz, kulak, dil ve diğer organlardır. Kalbe hizmet için uygun yaratılışta olan bu organlar, kalbin emrinde ve tasarrufundadır. Meselâ; göz, görmekle, dil konuşmakla ilgili emirleri uygularlar. Düşünürümüz bu durumu, Allah'ın emrindeki meleklerin durumuna benzetir. Ancak bir farkla ki, melekler şuurlu olarak hizmet ederken, organlar kalbin teshir etmesiyle itaat ederler. Buradan, insan bilgisinin bir merkezden yönlendirildiği ve duyu organlarının kendilerine uygun gelen intiba-

ları almaktan öteye bir güç ve fonksiyonlarının bulunmadığı neticesini çıkarabiliriz. Kalp duyu organlarına, kendisi için yaratıldığı varlığa yani Allah'a gitmek için bir binit gibi ihtiyaç duyar. Buradaki yolculuk Allah'a doğrudur ve menzilleri aşarak O'na kavuşmayı hedefler. Gazzâli bu yaklaşımını da yine "Ben, insanları ve cinleri ancak bana kulluk etmeleri için yarattım." (49) âyetine dayandırır. Görüldüğü gibi burada, hangi manâda alınırsa alınsın, kalp ve duyu organlarının faaliyetleri tamamen Allah'ı bilip tanımaya yönelik bulunmaktadır.

Sonuç olarak; Gazzâli'ye göre beş duyu organından her biri, kalbin görünür askerleri, onların aldığı duyumlar da kalbin casuslarıdır. Bilme ve idrak bunların başlıca fonksiyonudur. Hiss'i-müşterek, Vehim, Hâfıza ve mutasarrife güçleri de kalbin içte bulunan kuvvetleridir. Burada ilk anda rasyonel ve empirik bilginin kaynakları söz konusu edilmiştir ancak, bu kuvvetlerin kalbin askerleri olduğu ve yine kalbin Allah'a doğru olan yolculuğunda mertebeleri katetmek için onlara muhtaç bulunduğu belirtilerek, akıl ve tecrübe bilgisi ile kalbi bilgi birbirine ihtiyacı olan şeyler olarak ortaya konmuş görünmektedir. (51)

5. MUTASAVVİFE VE AKIL

Akıl ve duyular üstü olma özelliğinin, tasavvufî bilginin en ayırıcı niteliklerinden birini teşkil ettiği genel bir kanaat olarak karşımıza çıkar. Böyle bir kanaatin akli ilimlere de teşmil edilmesi yani, mutasavvifeden bazılarının aklı ve akli ilimleri küçümsemesi nasıl anlaşılmalıdır gibi bir soruyu Gazzâli kendisi sorar ve şöyle cevaplandırır:

Bunun sebebi, insanların aklı ve akli ilimleri birbirlerini susturmak (ilzam) için mücadelede kullanmaları, akıl ve ma'kül kavramlarını münazara ve tartışma konusu yapmalarıdır. Oysa münazara söz sanatıdır. Sûfiler, kelâm sana-

tıyla akli ilimlerin başka şeyler olduğunu anlatamadılar ve böylece de akıl ve ma'kulü zemmetmek durumunda kaldılar. Ama burada, bizzat Allah'ın öğdüğü akıl zemmedilmiş oldu. Oysa düşünürümüze göre aklının basireti olmayan kabukta kalır, dinin iç yüzüne nüfuz edemez, onu, ruhuna inmeden şekil olarak anlar. (52) Diğer taraftan peygamberin getirdiği şeriat neyle bilinecektir? Şeriatin doğruluğunun akıl ile değil de, iman nûru ve yakin gözü ile bilineceğini söylemenin de pek değeri yoktur. Çünkü, biz der Gazzâli, akıl ile onların yakin gözü ve iman nûru dedikleri şeyi kastediyoruz, bu da eşyanın hakikatini idrak için insanı diğer canlılardan ayıran bir vasıftır. (53) Yine, şer'i ilimler ancak akli ilimlerin yardımıyla anlaşılabilir. Sağlık için akli ilimler ilâç, şer'i ilimler de gıda gibidir, ilâçlanmayan hasta ruh gıdalardan zarar görür. Gazzâli'ye göre, dinde karışıklık ve çelişki görenler, aklını kullanmayanlardır. (54)

Görüldüğü gibi burada Gazzâli, sûfiyyenin akla karşı olan tutumuna katılmayıp, onların kanaatlarının kendisinin akıldan anladığı şeyden farklı olamayacağını belirterek, bir yönden de onları savunur görünmektedir.

Yeri geldikçe belirtmeye çalıştığımız gibi Gazzâli'nin düşünce sistemi bir bütün halinde olduğu kadar, onun sûfiliği de daima tartışıla gelmiştir. Nitekim, Nicholson onu şöyle değerlendiriyor:

"Bugünkü şekliyle sünnilik, bir sûfi olan Gazzâli'ye çok şey borçludur. Onun eseri ve sûfiyane örnekliği sayesinde İslâmın tasavvufi yorumu, hiç de küçümsenemiyecek derecede akıl ve naklin iddialarıyla hemâhenk kılınmıştır. Fakat, işte bundan dolayı Gazzâli, sûfiliğin esasta ne olduğunu bilmek isteyenler için katıksız sûfilerden daha az değerlidir." (55)

Görülüyor ki, düşünürümüzün ma'rifet yorumu, onun bizzat yaşadığı bir tecrübe ile birlikte, rasyonel katkılara da yer veren bir ifade olarak değerlendirmeyi gerekli kılıyor gibidir. Ancak yine de nasıl bir yorum yapılırsa yapılsın,

aklın verilerini, duyuların bildirdiklerini, akıl-duyu işbirliğinden ve istidlâlden elde edilen bilginin dışında bir bilginin mümkün olup olmadığı hususunda Gazzâli söz konusu olunca, şöyle bir hükme varabiliriz: Riyazet, mücahede, ısrarlı talep ve sûfi düşünce ile elde edilebilen bâtıni bir bilgi mümkündür.

6. TASAVVUFİ BİGİNİN ELEŞTİRİSİ

Felsefenin doğuşundan bu güne başta rasyonel ve empirik bilgi olmak üzere her türlü bilgi çeşidinin kaynağını, imkânını ve değerini soruşturduğu, özellikle Yeniçağ felsefesinde Epistemoloji veya Gnoseolojinin başlı başına bu problemlerin araştırılmasına ayrılmış felsefe disiplini olduğunu daha önce belirtmiştik.

Bir bilgi çeşidi olarak mistik bilgi her nekadar kendisini epistemolojik normlara sığmayan, bir yaşama ve tatmadan ibaret olan, kısaca çok özel bir sezgi ve zevk hali olarak nitelemiş bulunuyorsa da aynı şeklinde o da böyle bir soruşturmadan ve tankitten uzak kalamamaştır.

Burada mistik bilginin çeşitli yönleriyle tenkidi meselesi konumuzun sınırları dışında kalmaktadır. Bu sebeple biz, birkaç hususa işaret etmekle yetineceğiz.

İnsanda akıl ve duyuların dışında bir başka bilme güç ve kaynağı olarak sezgi (hads) den hemen daima söz edilmiş ve sezginin en dikkat çekici şekillerinden birinin de mistik sezgi olduğu çoğunlukla savunulmuştur. Bu, belli anlarda ve yalnız bazı kimselere görülebilen bir gerçeğin varolduğu görüşüdür. Mistik tecrübe her türlü tabiî ve normal ifade çabalarına aykırı olan bir şekilde ve mutlak anlamda ifade edilemez bir tecrübedir. Böyle bir anlayışı mistiklerin kendilerinden sık sık duyduğumuz gibi, mistisizim de kendini dini gerçeğin bilgisine ulaşmak isteyen diğer düşüncelerden bilhassa bu yönü ile ayırmak istemektedir.

Ancak, bu yaklaşımıyla mistisizmin tecrübe üstü dini doğruların ve bilgilerin mümkün olmadığını söylemekle eş değer gibi göründüğü tarzındaki tenkit, mistisizme ve mistik bilgiye karşı yapılan mühim eleştirilerden biridir. Yine bir mistik kendi iç görüşünün (bâtıni müşahede) nesnesinin yani sezgisinin konusunun ifade edilemez bir şey olduğunu kabul ediyorsa -ki böyle bir durum yukarda işaret ettiğimiz gibi mistik bilginin en mühim ayırıcı özelliğidir- onu ifadeye kalkıştığı zaman anlamsız konuştuğunu da kabul etmek durumunda olacağı, bir başka önemli tenkit olarak ileri sürülmüştür. (56)

Bir mistiğin, her nekadar ifade edemiyorsa da kendine göre yakaladığı bir doğruyu, ona sahip olmayan başkalarının inkâr etmesi imkânsızdır. Fakat burada itiraz edilen taraf, böyle bir bilginin herkes tarafından tecrübe edilememesi ve böylece gerçeklik için genel -geçer bir teminat olamamasıdır. (57)

Mistik bilgi hakkında bir başka tenkit, onun çoğunlukla dindar bir çevrede ve güçlü bir duygusal baskı altında yetişmiş son derece sınırlı sayıdaki insanda belirmiş olmasıdır. Bu insanlarda bir yandan çevrelerinden aldıkları etkilerin, diğer yandan derin arzu, ümit ve ilâhi varlığın kendini açığa vuracağı yolundaki beklentiden oluşan psikolojik yapının derin tesirini gözden uzak tutmamak gerektiği söylenir. (58)

Söz konusu bu izah ve tenkitler, mistik bilginin imkânının nazari olarak tartışmasını dile getirir. Ancak şu bir gerçektir ki, mantık ve akıl yürütme bilgisi ile mistik bilginin karşılaştırılması hemen daima tartışmalara sahne olmuştur. Çünkü, mantığın mistisizmi savunmaya yaradığını düşünmek, daima mantık hatası olarak görülmek istenmiştir. Bu sebeple bütün büyük dinlerde doğmatiklerle mistikler arasında bir anlaşmazlık olagelmiştir. Doğmatikler aynı zamanda akılcı olduklarından, mücerret fikirler ve mantıkî münasebetler içinde kalırlar, yani, akıl yürütme yolunu ta-

kip ederler. Hemen her devirde doğmatiklerin ve ilâhiyatçıların bazan çok yakından bazan da dolaylı biçimlerde felsefeyle temasta bulunması bunun bir delili sayılmalıdır. (59)

Gazzâli'ye gelince o , yeri geldikçe değindiğimiz gibi genelde kelâmcıları ve sûfiyyeyi belli bazı konularda tenkit etmekten uzak durmaz. (60) Sûfiyyenin benimseyip mümkün gördüğü tasavvufi bilgi ve dini tecrübeyi, nazar sahipleri dediği kesbi bilgi taratarlarının da inkar etmediğini söylerken, kendisinin de katlıdığın vehmettirebilecek şekilde, onların tasavvufi bilgiye karşı yap:ıkları tekidi çok özlü bir şekilde şöyle tesbit eder:

Onlar da yani nazar sahipleri, böyle bir metodun varlığını ve imkânını -Peygamberlerde ve velilerde olduğu gibi- pek nadir de olsa, bilinen gayeye ulaştıracağını inkâr etmezler. Fakat onlar bu metodu zor bir yol olarak görürler ve çok geç netice vereceği kanaatindedirler. Kalbî bilgiyi doğuracak bütün bu şartların bir araya gelmesinin çok uzak bir ihtimal olduğunu ileri sürerler. Tasavvufi bilginin doğması için gerekli en mühim şart olan dünya ile alâkayı kesmenin bu derecede imkânsız olduğuna, bu bir zaman için olsa bile devamlı olmasının mümkün olamıyacağına, çünkü basit bir vesvesenin bile kalbi teşevvüşe sevketmeye yetebileceğini söylerler. Ayrıca, bu bilgiyi elde etmek için başvurulan nefs mücahedesi sırasında, bazan mizacın bozulduğuna, aklın karıştığına ve neticede bedenin hastalanabileceğine dikkat çekerler. (61) Keza, riyazet esnasında ve onun sonunda gaybî ve kalbî hakikatler keşfolunmazsa, kalbe bir takım fasit hayallerin arız olacağı ve uzun süre kalp ona bağlı kalarak, kurtuluşa ermeden ve arzu ettiğine ulaşamadan tevessülün akim kalabileceğini iddia ederler. Nitekim, nice sûfi vardır ki, bu yola girmiş, ama yirmi yıl bir hayal içinde kalmıştır. O bu yola sülük etmeden önce şayet kesbi ilimlere sahip olsaydı, içinde bulunduğu durumun bir hayal olduğunu anlar, kendisini kurtarabilirdi. O halde öğrenmeyle

yani kesbi yoldan ilim elde etmek daha güvenilir ve maksada daha uygundur. Kısaca, böyle düşünenler kendilerine zulmetmiş ve ömürlerini boşa geçirmiştir derler. (62) Gazzâli bu durumu define bulma ümidiyle çalışmayı terkeden kişiye benzetir. Bir define bulmak imkânsız değildir ama, çok uzak bir ihtimaldir. Düşünürümüz kesbi bilgiyi savunanların şunu da ekledikleri söyler: Akli ve istidlâli ilimleri öğrendikten sonra, başka âlimlere keşfolunmayan sırların ve gaybi bilgilerin kendileri için açılmasını beklemekte bir sakınca yoktur. Çünkü, nefs mücahedesiyle böyle bir bilgiye sahip olmayı ummak mümkündür. (63)

Görüldüğü gibi, Gazzâli, tasavvufi bilgi ve dini tecrübeye karşı yapılabilecek bütün tenkitlerin bir özetini vermiş bulunmaktadır. Fakat onun, böyle bir bilginin mümkün olduğunu ısrarla ve samimiyetle savunduğu, -Kalbi bilgi adı altında ele aldığımız kısımda da görüldüğü gibi- çok açıktır. Hatta o, ilham nurunun ilm'i-ledünni olarak insanda zuhurunun metot ve sebepleri diyebileceğimiz hususları bile belirlemiştir. Bunlar:

a- ilimleri elde etmek ve onlardan istifadelenmek.

b- Doğru bir riyazet ve sıhhatli bir mürakabe

c-Tefekkür: Nefs, birçok şeyi öğrenir ve onlar üzerinde tefekkürün şartlarına uyarak düşünürse, ona gayb kapıları açılır. Böyle bir kimse parasını ticaretin kurallarına göre kullanan tüccara benzer. Bu tüccar kâr ettiği gibi, tefekkürün şartlarını yerine getiren kimse de Ledünni bilgiye sahip olabilir. (64)

Yine düşünürümüz makbul ilimlerin Hafi ve Celi diye ikiye ayrıldığını baştan prensip olarak kabul eder ve böyle bir bilgiyi ancak ilâhi ma'rifetleri noksan, çocuklukta öğrendiği ile yetinen, âlimler ve veliler makamına eremeyenler tarafından inkâr edildiğini söyleyerek, (65) tasavvufi bilgiye karşı yapılan tenkitleri cevaplandırmaya çalışır. Gazzâli'ye göre aslında "Eşyayı olduğu gibi idrak eden Keşf'i-hakiki, kalbin bâtını sıfatıdır." (66) Ruhun sırrı, ka-

derin sırrı ve herşeyin Allah'ı tesbih etmesi gibi hususların bilgisine sahip olmak, Allah'a yakın olanların sahip olduğu kalbin bu sıfatına aittir. (67)

1- Goldziher, el-Akide ve'ş-şeria fi'l-İslam, s.176,

2- De Lacy O'leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s.107, (Çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay) Ankara, 1958.

3-Ferid Jabre, La Notion de la Ma'rife ches Ghazali, s. 24, Beyrut, 1958.

4- Gazzâli, İhya, III, s.19.

5- Gazzâli, a.g. e, s,19; Mizanu'l-amel, s.31.

6- Gazzâli, Mizanü'l-amel, s.31.

7- Gazzâli, a.g.e, s.31

8- Gazzâli, Risâletü'l-ledünniye, s.87; Mişkâtü'l-envar, s. 40.

9- Gazzâli, İhya, III, s.20; Mizanu'l-amel, s.31

10- Gazzâli, Munkız, s.51.

11- Gazzâli, Munkız, s.50

12- Gazzâli, İhya, III, s.19

13- Gazzâli, Munkız, s. 51; Mişkâtü'l-envar, s.40

14- Gazzâli, İhya, III, s.20

15- Gazzâli, Mizanü'l-amel, s.31-32; İhya, III, s.20.

16- Gazzâli, Munkız, s. 52.

17- A.J. Wensınck, La Pensee De Ghazzâli, s.143.

18- Reynold A. Nicholson, İslâm sûfileri, s.61; Ayrıca bkz, Ferid Jabre, a.g.e, s.11; De lacy o'leary, a.g.e, s. 107.

19- Gazzâli, Ravdatü't-tâlibin ve umdetü's-sâlikin, s.36.

20- Gazzâli, a.g.e, s.36.

21- Gazzâli, a.g.e, s.37

22- Gazzâli, Cevahiru'l-Kur'an, s.11

23- Gazzâli, Munkız, s.59.

24- Şuarâ, 89; Bakara, 10.

25- Gazzâli, Ravdatü't-talibin, s.38.

26- A.J. Wensinck, a.g.e, s. 62-63.

27- Gazzâli, İlcamu'l-avam, s.74; İhya, III, s.13; Maâricü'l Kuds, s.93.

28- Gazzâli, İhya, III, s.3.

29- Gazzâli, Minhacül-âbidin, s.31; Munkız, s.59.

30- Gazzâli, Mişkâtü'l-envar, s.75; Cevahiru'l-Kur'an, s.13.

31- Gazzâli, İhya, III, s.20; Risaletü'lledünniye, s.101.

32- Süleyman Dünya, el-Hakika finazari'l- Gazzâli, s.146-147.

33- Gazzâli, İhya, III, s.20; Ayrıca bkz, Süleyman Dünya, a.g.e, s.129

34- Gazzâli, İhya, III, s.21

35- Gazzâli, a.g.e, s.21

36- Gazzâli, a.g.e, s.21

37- Ankebût, 69

38- Gazzâli, Mearicü'l-kuds, s.94; İhya, III, s.13.

39- Gazzâli, Mearicü'l-kuds, s.95; İhya, III, s.14.

40- Gazzâli, Risaletü'l-ledünniye, s.87.

41- Ferid Jabre, a.g.e, s.82.

42- Süleyman Dünya, a.g.e,s.129

43- Gazzâli, İhya, III, s.21; Ayrıca bkz. Süleyman Dünya, a.g.e, s.129.

44- Gazzâli, İhya, III, s.21; Kıstasu'l-müstakim, s.69-70

45- Gazzâli, Kıstasu'l-müstakim, s.70.

46- Gazzâli, İhya, III, s.3

47- Süleyman Dünya, a.g.e, s.129, v.d.

48- Gazzâli, Mearicü'l-Kuds, s. 97, v.d.

49- Zâriyât, 56.

50- Gazzâli, İhya, III, s.5

51- Gazzâli, Ravdatü't-talibin, s.43-44.

52- Gazzâli, Mizanü'l-amel, s.94

53- Gazzâli, İhya, I, s. 89.

54- Gazzâli, Mizanü'l-amel, s.94.

55- Nicholson, İslâm Süfileri, s.21.

56- A.J. Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, s.115 (Çev. Vehbi Hacı Kadrioğlu) İstabul, 1984.

57- Bertrand Russell, Mistisizim ve Mantık, s.21 (Çev. Ayseli Usluata) İstabul, 1972.

58- J.H. Randall -Justus Buchler, Felsefeye Giriş, s. 124. (Çev. Ahmet Arslan) İzmir, 1982; Daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Mehmet Aydın, Din Felsefesi, s. 73-75.

59- Th. Ribot, Yaratıcı Muhayyile, s. 118. (Çev. M. Şekip) İstanbul, 1932.

60- Goldziher, a.g.e, s.179.

61- Psikoloji ve Psiko-patolojide konuyla ilgili hususlar için bkz. Krech-Crutchfield-Ballachey, Cemiyet içinde Fert, s.54. v.d. (Çev. Mümtüz Turhan) İstanbul, 1970; G.D Welshauvers, Psikoloji, s. 158, 387; Paul Guillaume, Psikoloji, s. 144; Mazhar Osman Uzman, Tababet'i-Ruhiye, s. 376 v.d, İstanbul 1941.

62- Gazzâli, İhya, III s.20

63- Gazzâli, a.g.e, s.20

64- Gazzâli, Risaletü'l-ledünniye, s. 111.

65- Gazzâli, İhya, I, s. 99

66- Gazzâli, a.g.e, s. 100.

67- Gazzâli, a.g.e, s. 101-103.

Dördüncü Bölüm

BİLGİ PROBLEMİ VE MANTIK

BİLGİ PROBLEMİ VE MANTIK

1. MANTIĞIN DEĞERLENDİRİLİŞİ

İslam düşüncesi tarihinde sünnilik ile tasavvufu birleştirmesi gibi çok önemli bir rolüne ilave olarak, Gazzâli'nin kendisinden sonra da mühim tesirlere ve bunun yanında tenkitlere sebep çok önemli diğer bir rolünün de mantık alanında olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Onun bu ikinci hustaki yeri, konumuz bakımından daha bir dikkat çekicidir. Çünkü, bilindiği gibi mantık felsefenin çok esaslı bir araştırma alanı ve ondan ayrılmaz bir disiplini olmasına rağmen, Gazzâli'nin bu iki disiplin karşısındaki tavri birbirine tamamen zıt diyebileceğimiz istikametlerde belirmiş ve gelişmiştir. O, İslam düşüncesi tarihinde felsefenin en başta gelen bir tenkitçisi olarak görünürken, mantığın en hararetli müdâfii olarak karşımıza çıkar. Böyle bir özelliğin düşünürümüzün kendi adına kaydedilmesi gerekli müsbet bir taraf olduğu kadar, İslam düşüncesi için de semereli olup olmadığı kanaatimizce tartışmaya açık bulunmaktadır.

Konuya, mantığın doğru bilginin bir ölçü aleti olması, zihni bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaştırması ve ilimlerde yerine göre bir metodoloji olarak değerlendirilebilmesi noktasından bakılınca olumlu görünür. Ancak, meseleye diğer taraftan bakılınca yani, Gazzâli'nin felsefeye karşı bilinen tutumuna rağmen Aristo mantığını derin ve yaygın otoritesiyle meşrulaştırmasının islam düşüncesinde skolastisizmi pekiştirdiğini, dolayısıyla, özellikle düşünce

planında Aristo'nun hâkimiyetine soktuğunu söylemek de mümkün görünmektedir.

Konunun ortaya daha iyi konabilmesi için, felsefe ile birlikte mantığın İslam düşüncesine katıldıktan sonraki durumuna kısa bir göz gezdirmek uygun olacaktır. Ancak, bazı yanlış anlamalara meydan vermemek için konunun başında belirtilmesi gereken bir hususa işaret etmeliyiz.

Gazzâli, felâsifenin "Mantığa dair hükümler vazgeçilmez hususlardır" sözlerinin doğru olduğunu belirttikten sonra, mantığın yalnız onlara mahsus bir ilim olmayıp, bunun Kelâm ilminde kendilerinin *"Kitâbu'n-nazar"* adını verdikleri kurallar olduğunu, bu terimi felâsifenin "Mantık" şeklinde değiştirdiğini, keza, kendilerinin ona bazan *"Kitâbu'l-cedel"*, bazan da *"Medariku'l-ukûl"* dediklerini ve bütün bunların kelâmcılar tarafından bilindiğini söyleyerek, kendisinin, kelâmcıların usul (metodoloji) bilgilerini bırakarak, mantıkçıların (felâsife) terminolojisini kullanmak istediğini belirtir. (1) İşte, Gazzâli'nin Aristo mantığı hususunda oynadığı rolü burada aramak gerektiği açıktır sanırız. Bundan da şu sonucu çıkarabiliriz.

Gazzâli'den önce mantık ile doğrudan alâkalı bulunan iki mühim ilim dalı olan Kelâm ve Usul'u Fıkıh'ta Aristo mantığı tanınmakla birlikte, genelde kabul görmemişti. Başta felsefe olmak üzere hakikat araştırmasında mantığın bir ölçü ve alet (mizan) olarak kullanılması pek dikkate alınmamış hatta genelde akli ilimler dini ilimlerin gölgesinde kalmış bulunuyordu. (2)

Gazzâli'nin de belirttiği gibi mütekellimin, özünde Aristo mantığına uymayan bir mantık anlayışına sahipti. Mesela, Kudema denen Gazzâli öncesi kelâmcıları bazı kıyas metotları geliştirmişlerdi. Fakat, onların kelâm delilleriyle mantıki metod birbirine benzemiyordu. Nitekim delilin fasit olduğu durumda medlülün defâsit ve geçirsiz olması gerektiği anlamına gelen "in'ikâs'ı-edille", kelamcıların mantığının esasını teşkil ediyordu. Oysa bu Aristo mantı-

ğınca kabul görmüyordu. (3)

Bu durum, beşinci hicri yüzyılın ortalarına kadar devam etti, ancak, bu asırda Aristo mantığına yer verilmeye başlandı. O sebeple bu yüzyıl mantık ilmi bakımından bu anlamda bir dönüm noktası olarak bilinir. Bu hareketin başlatıcısının da Gazzâli olduğu üzerinde ittifak vardır. Bu bakımdan düşünürümüzün konuyla ilgili düşünceleri, kendisinden sonra köklü değişikliklere sebep olmuştu. Fakat, yukarda da değindiğimiz gibi bu durum daha sonra farklı değerlendirmelere ve eleştirilere hedef olacaktır. (4) Ama Gazzâli'nin kendisi de çağındaki muhaliflerini güvenilmez bilgiye sahip olmakla suçlayacaktır.

İslam dünyasına intikâliyle başlayıp, Gazzâli ile yeni bir veche ve hareket kazanan mantık hakkındaki bu tartışmaların tarihi seyrinin bir özetini 17. yüzyılda Katip Çelebi vermiştir. Gazzâli'nin mantık ilmiyle ilglili durumunu belirtirken, "Mantık bilmeyene, ilimler hususunda güvenilemez. Bu ilme *Miyâru'l-ilm* adını vermiştir. Hatta mantık bazılarına göre farz'ı-âyn, bazılarına göre de farz'ı-kifâyedir" der. (5)

Mantığın, düşüncenin işleyiş normlarını tesbite yarayan bir disiplin olduğu göz önüne alınırsa, onun bilgi teorisiyle olan yakın ilişkisi hemen anlaşılır. Bu yönüyle Gazzâli söz konusu olunca, bir takım ciddi sorularla karşılaşırız.

Gazzâli'nin mantık hususunda yaptığı bu müdahale İslam düşüncesinde acaba yeni bir bakış açısı mı getirdi yoksa, İslam dünyasında Aristo mantığının sadece daha yakından bir tanıtımını mı sağladı. Ya da bu büyük düşünür din dışı ilimlerden birini tanıtıp, onu şer'i ilimlerin de bir miyari ve mizanı olarak ortaya koymak mı istedi? Eğer durum böyleyse, buna gerçekten gerek var mıydı? (6)

Bu soruların cevaplarını tahlile girişmeden önce hemen belirtelim ki, Gazzâli mantık ilmi bakımından geniş bir bilgi birikimi ve hazır malumat üzerine gelmişti. Çünkü, İslam

mantık tarihinde iki büyük sima tartışmasız Farabi ve İbn Sina'dır. Bunlardan birincisi, şerhleri toparlaması ve özetleriyle, ikincisi de genişliği ve metodolojisi bakımından İslam düşüncesinde mantığın kurucuları olarak bulunurlar. Diğer yandan, İslam mantığının örneksiz olduğu da söylenemez. Onun kaynağının Aristo, Revakiler, Porphyrios ve diğer büyük şarihler olduğu çok iyi bilinir. Fakat, İslam mantığında yeni taraflar nicelik bakımından değil, bilhassa konumuz itibarıyla göstermeye çalıştığımız gibi Gazzâli'ninde büyük katkılarıyla nitelik bakımından söz konusudur. Bu durum, tahlil ve terkipte, mantığa ilave edilenler ve ondan çıkarılanlarda ve nihayet mantığın şeriat (din) karşısında değerlendirilmesi ile dini ilimlere bir metodoloji olarak katılması şeklinde özetlenebilir. (7)

Bildiğimiz kadarıyla Gazzâli mantığa dair bilgi verdiği ilk eseri olan *Makasıdu'l-felasife*'nin girişinde, Yunan ilimlerini tanıtmaya çalışırken onları Riyaziyat, İlahiyat, Tabiiyat ve Mantıkıyyat diye dörde ayırır.

Mantık ilmi hakkında da düşünürümüz, onun büyük bir kısmının, içinde çok az hata bulunan, doğru bir metot olduğunu belirterek, (8) ehl'i-hak'ın ondaki terminolojiye (ıstılahlar) muhalefet ettiğini fakat, mana ve maksatlarında mantığın bir sakınca taşımadığını belirtir. (9) Çünkü, Gazzâli'ye göre mantığın amacı akıl yürütme yollarını (istidlal) açıklamaktır ve bu durum çoğunluğun iştirak ettiği bir husustur. Bilinenler yardımıyla bütün bilinmeyenlere ulaşmak mümkün değildir ama, bilinmeyenler de bilinenler vasıtasıyla elde edilebilir ki, işte mantık bize bunu tanıtır. Yine düşünürümüz mantığın sadece bilinenler yardımıyla bilinmeyenleri elde etmeyi sağlayan bir metottan ibaret olmayıp, onun ilmi cehilden ayırmaya yaradığını da belirtir.

Mantık ilmiyle doğru tarif ve doğru kıyas, onların yanlışlarından, kesin bilgi kesin almayanından ayrılır. Bu yönüyle mantık, bütün ilimler için bir mizan ve miyar (ölçü ve

tartı aleti) gibidir. Mizan ile ölçülmeyen şeylerin ise eksiği fazlasından ayrılamaz, kazanç ve zarar bilinemez. Mantığın faydası ilmi cehilden ayırmak olduğuna göre, ilmin faydasının ne olduğu sorulabilir. İlmin faydası, ebedi saadete göre değerlendirilir ki, bu da nefsin olgunlaştırılmasını hedefler. (10)

Görüldüğü gibi burada ilim, mantık, nefsin kemali ve edebi mutluluk arasında sıkı bir ilişki kurulmuştur. ilim, ilim için olmayıp, insanın mükemmelleşmesi içindir ve bir araçtır. Düşünürümüz ebedi saadeti nefsin kemaline, nefsin kemalini de onun tezkiyesine yani, kötülüklerden arındırılmasına bağlar. Burada, doğru bilginin ölçülerini veren mantık sonsuz faydaları bulunan bir ilim olarak ortaya konmuştur. (11) Gazzâli'nin mantık ilmi ile ruhun mutluluğu arasında kurduğu böyle bir ilişkinin, mantığın kurucusa kabul edilen Aristo'da bulunmadığı dikkat çeken bir husus olarak değerlendirilir. (12)

Felsefe ve felasifeye yapacağı tenkitlere bir hazırlık ve tanıtma mahiyetinde kaleme aldığı *Makasıdu'l-felasife*'deki mantıkla ilgili fikirleri düşünürümüzün mantığa tahsis ettiği diğer eserlerindeki fikirlerine hakim bulunmaktadır.

Gazzâli, tamamen bir mantık çalışmasının sergilendiği *Miyaru'l-ilm*'inde, bu ilmi hemen her yönüyle ortaya koyarak, burada mantığın bütün akli ve nazari ilimlere şamil olduğunu belirtir. Zikredilen yukarıdaki iki eserle birlikte Tehafüt, mantık için olduğu kadar, mütekellimin ile felasife arasındaki mücadele tarihini tetkik için de son derece önemli felsefe külliyatıdır. (13)

Mantık aynı şekilde Fıkıh metodolojisine dair ünlü eseri Mustasfa'nın baş tarafında tekrarla belirttiği gibi, usul'ü fıkıh'a da şamil bulunmaktadır. Yani, fıkhi konularda nazar, akli konulardakinden çok farklı olmayıp, belki şekil bakımından bir farklılık söz konusudur. Bu sebeple, mantık, akli olsun fıkhi olsun nazari ilimlerin hepsinde gereklidir. Çünkü, bu konuları bilmeyenin ilmine güvenilemez. (14)

Buradan anlaşılıyor ki, Gazzâli mantığa dayanan bir metodolojiyi bütün nazari ilimlerin girişinde gerekli bulmakta, onların doğruluk ve güvenilirlik kontrolunun mantık tarafından yapılmasının önemine inanmaktadır. Aksi halde o ilmin ve bu ilimle uğraşan kimsenin güvenilirliğini kaybedeceğini belirtmektedir.

Mantığın bir başka mühim faydası da, duyuların yanıltmalarına karşı insana aklın teminatını sağlamasıdır. Keza, insan bilgi elde etmede, bilinmeyene, bilinenler yardımıyla ulaşabilir. Fıkıh'ta olduğu gibi bu, kelam ve felsefede de böyledir.

Düşünürümüzün Aristo mantığı karşısındaki tutumunun umumi bir değerlendirmesi olarak; müslümanların çeşitli ilimlerinde akıl yürütme hatası yapmaktan korunmaları için mantıktan yararlanmaları gerektiği, keza, islam dünyasında çeşitli alanlardaki metodoloji çalışmalarında Aristo mantığı dışında başka metot uygulamalarının Gazzâli'yi rahatsız ettiği kanaatine raslarız ki, (15) Gerçekten de o müslümanların üzerinde ittifak edecekleri ortak bir metodoloji kriterinin bulunması gerektiğini, eğer böyle bir ölçü bulunmazsa aralarındaki ihtilafı kaldırmanın mümkün olamıyacağını, böyle bir miyarın (ölçü) da mantık olabileceği kanaatini izhar eder. (16)

Gazzâli, mantıki kesinliğe ulaşmak için insan bilgisini tenkit ve tahlile tuttuğu diğer mühim bir mantık eseri olan *Mihakku'n-nazar*'da da, konuyla ilgili diğer eserlerinde olduğu gibi, Aristo mantığı çevresinde dolaşır. Böylece düşünürümüzün doğrudan veya dolaylı, mantığa dair eserlerini; *Makasıd*'daki mantık bölümü, *Miyaru'l-ilm, Mihakkü'n-nazar, Mustasfa*'nın mukaddimesi ve *Kıstasü'l-müstakim* olarak gösterebiliriz. *Munkız* onun mantığa dair bir eseri olmayıp, ancak mantık da dahil olmak üzere bütün düşünce sisteminin son sözü olarak değerlendirebileceğimiz eseri durumundadır.

Gazzâli'nin düşünce sisteminin karmaşıklığı ve felsefe-

den tasavvufa, kelamdan fıkha kadar devrinin dini ve din dışı herçeşit meseleleriyle derinden ilgisi içinde mantık bakımından durumu nasıldır. Buna kısaca cevap verecek olursak, Gazzâli'nin mantık hakkındaki düşüncelerinin süfi merhalesinden sonra da değişmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunu eserlerinin kronolojisinden çıkarmak mümkündür. Nitekim, mantık hakkında geniş bilgi verdiği eserleri; *Makasıdu'l-felasife* (1095), *Mihakkü'n-nazar* ve *Miyaru'l-ilm* (1099), *Kıstasu'l-müstakim* (1103) ve *Mustasfa* (1109) yazılış tarihleri itibarıyla göz önüne alındığında, mantık anlayışı bakımından öncekiler ile sonraki eserleri arasında önemli bir fark görülmez. (17)

Yeri geldikçe belirttiğimiz gibi, hertürlü bilgi ve ilmi İslam Dini karşısındaki durumu bakımından değerlendirmesi, Gazzâli'nin düşünce sisteminin en esaslı özelliklerinden birini teşkil eder. Mantık ilmini bu açıdan değerlendirirken, olumlu veya olumsuz yönden din ile ilgili bir taraf görmez. Daha da öteye, bizzat kendisinin mantık eserlerine işaret ederek, oralardaki bilgilerin öğrenilmesinin gereğini belirtir. (18)

Zaten mantık; sadece delillerin, kıyasların usulünü, burhanın mukaddimelerinin şartlarını ve bunların nasıl terkibedileceğini, tarifleri, kavram ve önermelerden bilgilerin nasıl oluştuğunu araştırır. (19) Yine mantık bir akıl yürütme ve ıspatlama metodudur, bu özellikleriyle onun, dinin esaslarına bir zararı yoktur. Aksine, eğer mantığın kuralları din adına reddedilecek olursa, bu durumda mantıkçı reddeden kişinin aklından hatta dinin bu gibi inkarlar ve mantıksızlıklar üzerine kurulu olduğunu zannederek, o kimsenin dininden şüphelenecektir. Düşünürümüz, buna karşılık dinin, mantıki akıl yürütme ve ıspatlama metotlarına sığmayan bazı hususlarına, mantıki metodu uygulamaya çalışmanın da din karşısında mantıkçının kusuru olduğunu tesbit eder. (20)

Bazı mantık meseleleri:

Klasik Aristo mantığı olmuş-bitmiş bir disiplindir. Ona bir şeyler ilave etmek gibi ondan bir takım çıkarmalar yapmak da mümkün görülmemektedir. Gazzâli'nin bu disipline dair çok eser verenlerden biri olduğunu biliyoruz. Ancak biz burada düşünürümüzün mantıkta ele aldığı konulardan bilgi teorisini ilgilendirdiğini kabul ettiğimiz hususlara temas etmekle yetineceğiz.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Gazzâli, klasik mantığın temel konu ve problemlerinin hemen tamamını eserlerinde konu edinmiştir. Tabii olarak da bu mantığın esasını teşkil eden akıl yürütme şekli olan dedüksiyon (talil) ve onun en yaygın formu kıyas, Gazzâli'nin de en geniş yer verdiği konudur.

Doğru bilginin elde edilmesinde olduğu gibi, bilinenler yardımıyla bilinmeyenlere ulaşmakta da akıl yürütmenin yeri çok mühimdir. Düşünürümüz, doğru ve güvenilir bilgi taşıyan önermelerle yapılacak akıl yürütmenin doğru netice vereceğini kabul eder. Mesela, "Olaylardan hâlî olmayan herşey hâdistir" "Alem olaylardan hâli değildir" bu iki önermeden "Alem de hâdistir" sonucu zaruri olarak çıkar. (21)

Mantıkta aklın doğru bir hükme varabilmesi için, kendisine sunulan bilgiyi tanıması gerekir. Eğer bu bilgi apriori özelliğe sahip (evveliyat cinsinden)se, akıl hükmünü hemen verir. Eğer, deneyle elde edilen bir doğru verilirse, önce onun doğruluğunu öğrenmek ister. Mesela; akla "Üzüm şırası haram mıdır?" diye sorulsa, "Bilmiyorum" diyecek yani bir hükme varmıyacaktır, Bundan anlıyoruz ki akılda şıra ve haram kavramları bulunmamaktadır. Burada aklın şırayı ve onunla ilgili haram kavramını tanıması gerekir. Akıl, şıranın şarhoş edici olup-olmadığını öğrenmek ister. Bu bilgi akla tecrübeden kazanılmış bir bilgi olarak sunulur. Akıl daha sonra şarhoş edici şeyin haram olup-olmadığını öğrenmek ister. İşitme yoluyla elde edilmiş bir bilgi olan

"evet" cevabını alınca, bu iki önermeyi birleştirerek "üzüm şırası haramdır" şeklindeki üçüncü bir önermeye ulaşır ki, bu zaruri bir sonuçtır. Burada ilk iki önermede bulunmayan ve tamamen aklın faaliyeti ile elde edilen üçüncü önerme (vargı) yeni bir hükümdür ve kendi yapısı içinde kesin doğrudur. (22)

Gazzâli'nin bilgi kaynağı olmak bakımından duyulara ve duyu verilerine karşı olan itimatsızlığını ilgili yerlerde belirtmiştik. Nitekim göz bize Güneşi çok küçük bir şey, gölgeyi hareketsiz olarak gösterebiliyordu. İşte, aklın çok mühim bir bilgi kaynağı olarak diğer bir özelliği de duyu verilerinin vehmini ortadan kaldırmasıdır. Onun için aklı, his ve vehmin yanıltmasından kurtarmak için onun işleyiş kanunları bilinmelidir. (23) Meselâ; karnı şişkin bir katır gören kimse, ilk anda onun hamile olduğunu vehmedebilir. ama ona, katırın doğurmadığını ve o hayvanın da katır olduğunu bilip bilmediği sorulunca, "evet" der ve vehmine hayret eder. İşte burada doğru bilgiye ulaşan ve duyuların yanılgısını önleyen, aklın istidlâlidir. Burada şöyle bir akıl yürütme formu kurulmuştur: "Hiç bir katır doğurmaz. Bu bir katırdır. Öyleyse bu da doğurmaz". Bu kıyasta vargı, aklın bilinenlerden yararlanarak elde ettiği kesin bir bilgidir ve tabii olarak akıl karın şişliğine başka sebepler arayacaktır. (24)

Mantıkta akıl yürütme bilinenler yardımıyla bilinmeyenlere intikal etmektir. Gazzâli, mantığın bu önemli fonksiyonunu vurgulayarak, yeni doğrular elde etmede ve bilgilerin doğruluğunu ölçmede mantığın değerini daima ön plânda tutar. (25) Doğru önermelerle doğru akıl yürütme yapılır ve sonuçta güvenilir bilgi elde edilir. Öncülleri doğru olmayan akıl yürütmeden doğru vargılar çıkmayacağı tabiîdir. Düşürümüz güvenilir olmayan öncüllerin mahiyetini, kendileri kesin bilgi ifade etmeyen üç kategoride ele alır. Bunları:

a- Meşhurat: Doğru konuşmanın, adaletli davranmanın

iyi olduğu gibi hükümler.

b- Makbulat: Az sayıda kimse tarafından yani tevatür olamıyacak durumdaki haber yoluyla elde edilen bilgiler, öğretmen, baba vb. kimselerden alınan bilgiler. (27)

c- Maznunat: Mutlak anlamda kabul görmeyen, akla aykırı olma ihtimali de bulunan ama yine de benimsenen bilgiler (28) diye özetler.

Kısaca, hüsn'ü-zanla kabul edilen, vehme dayanan veya duyular yoluyla elde edilen bilgiler ile genel kanaat halinde alışılmış düşünce ve anlayışlar tarzında çocukluktan itibaren baba, öğretmen gibi itimat edilen kişilerden edinilen bilgiler öncül kabul edilerek kurulacak akıl yürütme güvenilir netice vermeyebilir. Ancak, bu duruma rağmen bir çok kimse böyle bilgileri akıl yürütmelerinde güvenilir öncüller olarak kabul ederler. Gazzâli, belirtilen bu gibi kanaatların insan zihnine, mürekkebin kağıda işlediği gibi nüfuz ettiğini belirterek, onları terketmenin, kağıttan mürekkebi çıkarmak kadar imkânsız olduğunu söyler. Bu sebeple düşünürümüz taklide dayanan bilgilerden Allah'a sığınarak, zan, vehim ve telkin yoluyla kazanılan bilgilerin delilsiz ve akıl kontrolundan geçirilmeden kabul edilmesine karşı olduğunu belirtir. (29) Çünkü, güzel görülen şey çirkin, iyi görülen kötü olabilir.

Gazzâli bunun yanında Aristo mantığının özelliğini belirler biçimde, öncüllerin doğru ve güvenilir olması halinde de kıyas kurallarına ve akıl yürütme formlarına uyulmadan yapılan istidlâllerin de tabii olarak doğru bir netice vermiyeceğini belirtir.

Düşünürümüz, maddesi ve mahiyeti fasit olan Kıyası Kur'an'dan bir örnekle belirtir. Şöyle ki;

"Allah, bizzat kudretimle yarattığıma secde etmene seni ne engelledi?" (30) buyurduğunda, "iblis; ben ondan daha hayırlıyım, beni ateşten, onu çamurdan yarattın dedi" (31) Burada, kıyasın formu şöyle kurulur: Ben, ondan daha hayırlıyım. Hayırlı olan secde etmez. Öyleyse ben secde et-

mem.

Bu kıyasın öncülleri doğru kabul edilemez, çünkü, kesin olarak bilinmeyen şeylerdir. Zira, iblis'in daha hayırlı olduğunu teslim edemeyiz. Diğer yandan, hayırlı olanın secde etmesi gerekmediğini de bilemeyiz. Netice olarak, böyle bir akıl yürütmeden güvenilir bir sonuç çıkmaz. (32)

Yukarıda gösterildiği gibi Gazzâli, akıl yürütmede mesela, bir kıyas formunda öncüller doğru ise vargının zaruri olarak doğru olacağını belirtmekle birlikte, öncüllerin güvenilirliğinin nereden ve nasıl ispatlanacağının sorulabileceği meselesini de araştırmıştır.. Şöyle der. "Hasım, bu iki aslı (öncüller) bu surette kabul ettiği takdirde, neticenin doğru olacağından şüphe etmiyorum, fakat hasmın bu iki aslı kabul etme mecburiyeti nereden çıkıyor,zorunlu olarak kabul etmesi gereken bu asılları nereden alıyorsun" denirse (33), bunların çeşitli kavramları bulunduğunu bilmek gerektiğini söyleyerek, bir akıl yürütmede, doğru vargıya ulaştıracak doğru öncüllerin durumunu şöyle sıralar.

1- İç ve dış müşahedeye dayanan kavramlar; mesela, "Her olayın bir sebebi vardır. Alemde bir çok olay meydana gelmektedir. O halde bu olayların da bir sebebi olması gerekir" dendiğinde "Alemde birçok olay meydana gelmektedir" önermesi kabul edilmelidir. Çünkü bu, dış müşahede ve hislerle bilinir. Bedende meydana gelen elem, üzüntü vb. hususlar da iç müşahedeyle bilinir.

2- Sırf akıldan çıkan kavramlar: "Alem, ya hadis ya kadîmdir." dendiğinde, bu iki şıkkın dışında normal bir akıl için üçüncü bir şık yoktur, yani buradaki durum akıl için bedihiyyat cinsinden bir gerçektir.

3- Tevatür haber: "Hz. Peygamber davasında haklıdır. Çünkü o mucize göstermiştir. Mucize gösteren davasında haklıdır. O halde o da davasında haklıdır." Görüldüğü gibi Gazzâli mütevatir haberden gelen bilgilerin akıl yürütme için doğru ve güvenilir öncüller olarak kullanılabileceğini belirtir. (34)

4- Aslın, başka bir kıyasla kanıtlanmış olmasıdır. Bu kıyas, ya bir dereceli veya birçok dereceli olup; hisse, akla veya tevatür habere dayanır. Yani burada ilk üç kısımdaki çeşitli kaynaklardan gelen güvenilir doğru bilgiden çıkan önermelerin hepsi asıl kabul edilebilir. Burada iki aslın (öncüller) sonucu, başka bir kıyasta öncül olabilir. Mesela; Alemin hadis olduğu neticesine ulaştıktan sonra, "Alemin hadis olmasını" üçüncü bir kıyasın tertibinde öncül yapmak mümkündür. Mesela, "Her hâdis olanın bir sebebi vardır. Alem hâdistir. O halde onun da bir sebebi vardır" gibi. Bu durumda alemin hâdis olduğu delillerle ıspat ediltikten sonra, bunun inkâri imkânsızdır. (35)

5- **Sem'iyyat:** Bütün günahların Allah'ın dilemesiyle olduğunu ileri sürerken deriz ki; "Her olay Allah'ın dilemesiyle olur. Günahlar da birer olaydır. O halde onlar da Allah'ın dilemesiyle olur". Burada, şeriatin kabul edilmesi durumunda, sem'iyyatın bir delil olması inkâr edilemez.

6- Muhatabın kabul edip inandığı şeylerden seçilen asıl(öncül)lar: Yani, hasmın aleyhinde, hisse veya akla dayanan bir delilimiz yoksa, onun fikrini kıyasta asıl olarak alıp istifade edebiliriz. (36)

Sonuç olarak; güvenilir olsun veya olmasın bir kıyasta öncül olarak kullanılabilecek önermelerin mahiyetlerini Gazzâli şöyle sıralar: **Evveliyât, Mahsûsat, Tecrübiyât, Mütevâtirat, Vehmiyyât, Meşhûrat, Makbûlât, Müsellemât, Müşebbihât, Maznûnât** ve **Nuhayyelât.** (37)

2. TÜMEVARIM (İSTİKRA=ENDÜKSİYON)

Mantığın en önemli bölümünü akıl yürütme (istidlâl)nin teşkil ettiğini biliyoruz. Çünkü, doğru ve mantıklı düşünme kendini akıl yürütmede gösterir. Tek başına alınan bir hükmün doğruluğu veya yanlışlığı mantığı değil de, o hükmün ait bulunduğu bilgi alanını ilgilendirir. Oysa man-

tık, eldeki hükümlerden nasıl yeni sonuçlar çıkarılacağını araştırır. Öyle ise mantığın esas meselesinin akıl yürütme, yani, hükümler arasında alâkalar kurarak yeni hükümler elde etmek olduğu açıktır.

Mantıkta genellikle üç çeşit akıl yürütme söz konusudur: Dedüksiyon (Ta'lil= Tümdengelim), Endüksiyon (İstikra=Tümevarım) ve Analoji (Temsil). Klasik mantığın en çok önem verip işlediği akıl yürütme şekli dedüksiyondur.

Aristo mantığı geleneğine bağlı bulunan Gazzâli de bu çerçeve içinde yer alır. O, Kavram, Terim, Önerme ve Tarif gibi mantığın temel konularına eserlerinde geniş yer verir ama, mantık geleneğine uyarak esas aldığı husus dedüksiyondur. Bunun yanında, daha çok Yeni çağ felsefesinde metot meselesi ön plana çıkınca önem kazanan Tümevarım (istikra) ve Analoji, düşünürümüzün mantık külliyatında nicelik olarak az fakat, sistemindeki değerlendirmelerinde mühim yer tutan hususlardır.

Zihnin cüz'i (Tikel-özel)den hareketle külli (tümel-genel)e ulaşması, başka bir deyişle, olguların bilgisinden, bu olguları idare eden kanunların bilgisine götüren bir akıl yürütme olan istikra, bir çeşit genellemedir. Yani, bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hükme varmaktır. Bu bakımdan istikra, tam veya eksik olur. Bir bütünü oluşturan parçaların bir kısmına dayanılarak bütün hakkında bir hükme, bir kanuna varmak da eksik tümvarımdır. (1)

İşte, Gazzâli'nin üzerinde durduğu bu son çeşit istikradır. Düşünürümüze göre bu tarz akıl yürütme kâmil bir metot değildir ve kesin bilgiye ulaşma yolunda zihni külli kanuna ulaştırmaz. Bunun sebebi ise tam istikranın mümkün olamıyacağıdır. Onun için, istikra yoluyla elde edilecek netice, şüpheyi tamamen ortadan kaldırmayan bir zan olabilir. (2) Mesela, "Alemin sânii cisimdir" diyen kişiye, "Nereden bildin?" desek, "istikra yoluyla" diyecektir. Çünkü, terzi, demirci, bina ustası vb. bir çok faili araştırdım, onların hep-

si cisimdir diyecektir. Ona "Alemin sâniini araştırdın mı-" desek, eğer "evet" derse, bu bir tartışma konusudur, yok "hayır" derse, bu durumda bazı failleri araştırmadığı ortaya çıkar ki, bu da istikrada bize külli hükmü temin edecek olan öncüllerin hepsinin araştırılmadığını gösterir. Bu takdirde de "Alemin sânii çisimdir" gibi külli bir önerme, galip bir zandan öteye gitmeyen hükümden ibaret kalacaktır. Böyle bir hüküm analojide geçerli olabilir ve cüz'i bir sonuç verebilir. (3)

Gazzâli, endüksiyon hakkında Yeniçağda öne sürülen tenkitleri ve tabiat ilimlerinde geçerli kanunlar üzerindeki endişeleri hatırlatır biçimde (4) çok daha açık bir örnek verir. Şöyle ki:

"İnsan, at vb. canlılar yiyeceklerini çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler. Öyleyse, bütün hayvanlar yiyeceklerini çiğnerken alt çenelerini oynatır". Böyle bir tüme varımda elde edilen ikinci ve külli hüküm, bu hükmün içine giren belli sayıdaki cüz'e (tikel) dayanılarak verilmiştir. Eğer, o hükmün içine alabileceği bütün cüzler araştırıldıktan sonra böyle bir hüküm verilseydi, doğru, kesin ve tümel (külli) bir netice elde edilmiş olurdu yani, hüküm yakîn ifade ederdi. Ancak, eğer bir tek araştırılmamış hayvan kalmışsa, külli hüküm geçerliliğini kaybeder ve yalnız araştırılmış olan cüz'iler için geçerli kalır. Bu ise, akıl yürütmeye imkân vermeyen bir durumdur. Nitekim, yukardaki örnekte timsah istisna teşkil eder, çünkü, o üst çenesini oynatır. Sonuç olarak bu duruma göre, "Bütün hayvanlar yiyeceklerini çiğnerken alt çenelerini oynatır" şeklinde, istikradan çıkarılan bir hüküm yakin (kesinlik) hasıl etmez. (5)

Mantıkta tümevarıma yönelttiği bu tenkit Gazzâli'yi Yeniçağ filozoflarından Hume ve Kant'ın da aynı şeyi yapmış olmaları bakımından, birlikte anılmalarını gerektirecek kadar mühim bulunur. (6)

Analoji(Temsil-Misâl): İki ayrı şeyde, bazı yönlerden vaki olan benzerlik veya benzerliklerden hareketle, biri için

varılan neticeyi, diğeri için de geçerli bir hüküm olarak ortaya koymaktır. Gazzâli, fukaha ve mütekelliminin bu çeşit akıl yürütmeye "Kıyas" dediğini belirterek, onun kesin bilgi (yakin) ifade etmediğini fakat, kalbe hoş gelip nefsi ikna edebilecek bir özelliğe sahip bulunduğunu söyler. Bu, günlük hayattaki konuşmalarda ve tartışmalarda çokça başvurulan bir akıl yürütme şeklidir. (7)

3. SEBEPLİLİK

Gazzâli'nin düşünce sisteminde temas edilmesi gerekli olan çok mühim bir konu da onun, bazı Yeniçağ filozoflarıyla karşılaştırılmasına gerek duyulan sebeplilik konusuna yaklaşım tarzıdır. *Tehâfüt*'te felâsifeye karşı çıktığı meselelerin en mühimlerinden birini teşkil eden bu husus, tabiî âlemde sebeplerle sonuçlar arasında gözlenen ve tecrübe edilen bağın mutlak zarûri olmadığı düşüncesine dayanır. Bu, sebep ile müsebbebin birbirini kesin olarak tayin ettiği yani, yeter bir sebebin mutlak olarak bir neticeyi doğuracağı, bir neticenin de yine mutlaka bir sebebin sonucu olduğu düşüncesine karşı olmak demektir. Oysa, bilindiği gibi böyle bir prensip aklın ve mantığın temel apriori ilkelerinden biri olarak kabul edildiği gibi, pozitif ilimlerin de üzerine dayandığı çok önemli bir prensip ve kanundur. Yine, günlük basit deney ve gözlemlerimiz de bize sebeplilik (nedensellik) diye bir şeyin varlığını daima ve heryerde telkin eder.

Gazzâli, mucizeye imkân vermeyeceği noktasından hareketle sebep-sonuç ilişkisinin zarûretine karşı çıkar. Ona göre böyle bir münasebet bir zarûret değil caiz (olabilir) olan bir şeydir. Alışkanlık (âdet) olarak, sebep diye kabul edilen şey ile müsebbep (sonuç) diye kabul edilen şeyin arasını birleştirmek düşünürümüze göre zarûri değildir. Aksine bunlar ayrı şeylerdir, yani, bu, o değildir, o da bu değildir.

Bunlardan birinin var olması, diğerinin de varolmasını mutazammın olmadığı gibi birinin yok olması, diğerinin yok olmasını da mutazammın değildir. Mesela, susuzlukla su içmek, doymakla yemek, yanmakla ateşe girmek, aydınlıkla güneş, ölüm ile boynun kesilmesi ve şifa bulmak ile ilaç gibi hususlar, birbirine bağlı şeyler değildir. Bunların birbirine bağlı olması, Allah'ın takdirinden dolayısıdır. Bunun için, yemeden tokluğu, boynu kesmeden ölümü yaratmak, keza bunların aksini de yaratmak Allah'ın kudreti dahilindedir. (1)

Gazzâli'nin sebeplilik anlayışında gözden uzak tutulmaması gereken taraf Mümkün ve Müstahil kavramlarıdır. Başka bir ifade ile sebep-sonuç münasebetinin zarûri veya caiz olması konusudur. O, felâsifenin bu ilişkide imkânın müstahıl (olması mümkün olmayan) olduğunu ileri sürmelerine karşıdır. Mesela; ateş pamuk örneğinde; bu iki nesne birbirine temas ettiğinde, pamuğun yanmamasını, felâsife müstahil gördüğü halde, Gazzâli caiz ve mümkün bulur. Çünkü, ona göre yanma fiilini meydana giterin fail (etken), ateşteki yakma hususiyeti olmayıp, bu Allah'tır. Bunu da O, ya melekleri vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak yapar. Ateş bir madde olduğundan, onun fiilinden söz edilemez. Zira, ateşin fail (etken) olduğunu söyleyen kimsenin, gözlemden başka bir delili yoktur. (2) Burada Gazzâli'nin bir başka önemli delili, aynı sebebin, etkisini alan şeyin kabiliyetinin farklılığından dolayı, başka neticeleri doğurması olayıdır. Mesela, aynı güneş ısısıyla bazı şeyler yumaşarken bazıları sertleşir, keza, bazı nesneler siyahlaşırken bazıları da beyazlaşır.

Fakat, burada iyice belirtilmesi gereken bir nokta şudur: Sebeple sonuç arasındaki ilişkiden doğan determinasyon tamamen reddedildiğinde mesela; bir kitabın bir insana, çiçeğin bir hayvana vb. her an dönüşmesi mümkün görülüyor demektir. Bu ise bizim hiçbir zaman müşahede etmediğimiz bir şey olduğu gibi, onun olabileceğini kabul etmek de

çok kötü neticeler doğurmaz mı? Bu durum düşünürümüzün de dikkatinde bulunur.

Gazzâli, olması imkân dahilinde olan bir şeyin olmaması için insanda bir bilginin halkedilmesinin caiz olmadığı kesin olursa, yukardaki iddia ve durumların olmasının lâzım geleceğini kabul eder. Fakat o, sebeple netice arasında, zarûri değil de mümkün gördüğü münasebeti, Allah'ın halketmediğine dair bilgiyi, yani, ateşe yaklaştırıldığında pamuğun yanması, buz veya kar'a değdirildiğinde el'in soğuğu hissetmesi gibi zarûretleri kendisi için âdet (alışkanlık) hükmündeki bir şeyden ayrılması caizdir. Çünkü, bunlar Allah'ın kanunlarına göre cereyan etmektedir (3) şeklindeki yaklaşımıyla, sebep-sonuç münasebetini yine bizzat Allah'ın bize verdiğini söyleyerek, hem âlemde cereyan eden sebep-sonuç münasebetine müşahedelerimizde bir meşruiyet kazandırmış oluyor, hem de bu münasebetin vacip (zarûri-kaçınılmaz) olmayıp, mümkün (olabilir) olduğunu belirterek, bu yaklaşımıyla da (4) bir yandan herşeyin yaratıcısının Allah olduğu, diğer yandan mucizeleri mantıki ve felsefi olarak temellendirmeye bir imkan bulunduğu ve nihayet ilmi de feda etmemek gibi neticelere varıyor. (5)

Sebeplilik meselesinde Gazzâli'nin üzerinde ısrar ettiği esas kavramlardan biri, İslâm akidesinin temeli olan Allah inancına çok sıkı bir şekilde bağlıdır. Burada Allah, fiillerinden dolayı kendisine soru sorulamayan, irade ve kudreti sınırsız bir yaratıcıdır. İlahî kudret ve takdirde ise sonsuz imkânlar vardır. Ancak biz insanlar sınırlı bilme gücümüzle bu imkânların hepsine muttali olamayız.

Felâsifeye karşı yaptığı geniş nazarî tartışmalardan sonra, öldükten sonra tekrar dirilmenin imkânını savunurken serdettiği yukardaki fikirlerini düşünürümüz, yine sebeplilik meselesine getirerek, vasıtasız veya herhangi bir sebep veya vasıtayla âdetlerin (alışkanlıklar), sebep-sonuç ilişkisinin yıkılıp bozulmasını mümkün görür yani, sebep-

netice bağının zarûri olmadığını tekrarlar. Böylece, konuyu beşeri bilginin sınırları dışına taşırken, diğer yandan da fikrini yine beşeri gözlemlerle temellendirmeye çalışır. Meselâ; büyünün, tılsımların, mucize ve kerametlerin bilinmeyen sebeplerle meydana gelmesi, bu sebepleri bilmeyenlerin onları inkâr etmesi gibi. Gazzâli, olayın mahiyetini bilmeyen bir kimsenin, mıknatısın demiri çekmesini inkar ederek, bunun ancak bir iple çekildiğini söyleyebileceğini savunur. (6)

Sonuç olarak; yukarda da belirtildiği gibi, düşünürümüz, alışkanlığa (âdet) aykırı olma kavramıyla çelişme kavramını birbirinden ayırmış ve mümkünün varlığının, yokluğunun zarûretine delil olmadığı sonucuna vararak, mucizeyi meşrulaştırmış yani ona akıl ve tecrübede bir yer açmış bulunmaktadır.

Gazzâli'nin, sebep-netice, illet-eser arasındaki ilişkinin zorunluluk ifade etmeyip, bir alışkanlık olarak anlaşılmasına işaret etmesi, kendi iddia ve yorumlarının doğruluğu bakımından olduğu kadar, modern düşüncede de özellikle David Hume'dan beri gelişen, tabiat olaylarında gördüğümüz sebep-sonuç ilişkisinin bir zarûreti değil de belki çok yüksek bir ihtimaliyeti ifade ettiği tarzındaki anlayışın ilklerinden olmasını sağlamıştır. (7)

Tabiat olaylarında sebep-sonuç ilişkisinin zarûri olduğu tarzındaki temel önermenin, felsefedeki ifadesi determinizm ve kozalitedir. Fiziki ve tabii ilimlerin temel prensiplerinden olan determinizmin karşısına, bu ilimlerdeki son gelişmelerle indeterminizm anlayışı konmuştur ki, bu, determinizmin uygulama bakımından zarûret değil, sadece çok yüksek bir ihtimali ifade ettiğini söylemektir. İndeterminizmin çıkış noktalarından en mühimi de, deney ve gözlemin illet ile eser (sonuç) arasında sadece bir bağıntıyı tesbit ettiği, yoksa bu münasebetin zaruretini ve sonucun sebepten dolayı meydana geldiğini göstermediği şeklindeki anlayıştır.

İşte, yukarda gördüğümüz gibi Gazzâli'nin de üzerinde ısrar ettiği husus burasıdır. Yoksa, o, metafizik bilginin imkânı konusunda göreceğimiz gibi, eserden müessire, hâdisten muhdis'e giden yolu kabul ettiği gibi, (8) bilinen anlamda illeti de reddetmez. (9)

Gazzâli'nin sebeplilikle ilgili düşünceleri her ne kadar birçok araştırmacının dikkatini çekmiş hatta onun başta David Hume olmak üzere Yeniçağ filozoflarıyla karşılaştırılmasına sebep olmuşsa da, (10) aslında tabiî nesneler ve olgular arasında gördüğümüz sebep-sonuç ilişkisi, islâm dünyasında daha önce filozofların ve kelâmcıların dikkatinden uzak kalmamıştı. Nitekim Gazzâli, bir çok konuda etkilendiği hocası Cüveyni'nin sebeplilikle ilgili düşüncelerini de örneklerine varıncaya kadar takibetmiştir. Ancak, felsefeyle olan çok yakın ilişkisinden dolayı, konuyu detaylı ve sistematik bir biçimde ele almaktadır. (11)

1- Gazzâli, Tehâfüt, s.85.

2- Nihat Keklik, İslam Düşüncesinde Mantık, İslam Düşüncesi Mecmuası, Yıl-I Sayı, 4 s. 215. İstanbul, 1967.

3- Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi - Giriş, s. 28, İstanbul, 1981; İsmail Hakkı İzmirli, İslamda Felsefe Cereyanları, İlâhiyat Fakültesi Mecmuması (Darülfünün), c. 12, s. 36-37, İstanbul, 1927.

4- Ali Sami Neşşâr, Menahicü'l-bahsı nde müfekkiri'l-İslam, s.133. 4. baskı, Kahire, 1978; Nihat Keklik, İslam Mantık Tarihi ve Farâbî Mantığı, C.I-II, s.11 v.d. İstanbul, 1970.

5- Kâtip Çelebi, Keşfü'z-zünün, s. 1862, İstanbul, 1971.

6- Ali Sami Neşşar, a.g.e, s.133.

7- Cafer Ali Yâsin, Mantıku's-sınevi, s.10; Ayrıca bkz, Hilmi Ziya Ülken, Mantık Tarihi, s.80, v.d.; Nihat Keklik, İslam Mantık Tarihi ve

Farâbi Mantığı, c.I-II, s. 17, v.d.
8- Gazzâli, Munkız, s.21.
9- Gazzâli, Makasıdu'l-felâsife, s.32.
10- Gazzâli, a.g.e, s. 36.
11- Gazzâli, Makasıdu'l-felâsife, s. 37.
12- Ali Sami Neşşâr, a.g.e, s.133.
13- Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 175 (Çev. Kasım Turhan) İstanbul, 1987.
14- Gazzâli, Mustasfa, I,s. 10.
15- Ali Sami Neşşâr, a.g.e, s. 136.
16- Gazzâli, Faysalü't-tefrika, s.188 (Süleyman Dünya neşri) I. baskı, Kahire, 1961.
17- Gazzâli'nin eserlerinin kronolojisi hakkında bkz, Abdurrahman Bedevi, Müellefatü'l-Gazzâli, II. baskı, Kuveyt, 1977.
18- Gazzâli, Cevahiru'l-Kur'an, s.21.
19- Gazzâli, Makasıdu'l-felasife, s. 33-34.
20- Gazzâli, Munkız, s.21.
21- Gazzâli, el-İktisad fi'l tikad, s.16/17.
22- Gazzâli, Mihakkü'n-nazar, s.74-75
23- Gazzâli, Miyaru'l-ilm, s. 65
24- Gazzâli, Mihakkü'n-nazar, s.76; Kıstasü'l-müstakim, s. 78-79.
25- Gazzâli, Miyarü'l-ilm, s. 67.
26- Gazzâli, a.g.e, s. 193.
27- Gazzâli, Miyaru'l-ilm, s. 197.
28- Gazzâli, a.g.e, s.198.
29- Gazzâli, Mihakkû'n-nazar, s. 85-86.
30- Sâd, 75.
31- Sâd, 76.
32- Gazzâli, Kıstasu'l-müstakim, s. 76; Ayrıca bkz, Meâricü'l-kuds, s. 95-96.
33- Gazzâli, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, s. 20/19.
34- Gazzâli, el-iktisad, s. 21/20.
35- Gazzâli, a.g.e, s. 22/20.
36- Gazzâli, el-iktisad, s. 23/21.
37- Gazzâli, Makasıdu'l-felâsife, s. 101-109.

38- Necati Öner, Klasik Mantık, s. 167; İsmail Hakkı (İzmirli). Felsefe Dersleri, s. 156. İstanbul, h. 1330.
39- Gazzâli, Miyaru'l-ilm, s. 163.
40- Gazzâli, Mihakkûn-nazar, s. 72-73; Miyaru'l-ilm, s. 160-161; Kıstasu'l-müstakim, s. 96; Makâsıdu'l-felasife, s. 89.
41- Jules Lachelier, Tümevarımın Temeli Hakkında, s. 9, v.d. (Çev.

H. Ragıp Atademir) İstanbul, 1949.

42- Gazzâli, Makasıdu'l-felâsife, s. 89; Ayrıca bkz, Teysir Şeyhu'l-Arz, Nazariyetü'l-ma'rife ınde'l-Gazzâli, s. 610-611. (Mihricanu'l- Gazzâli içinde) Kahire, 1962.

43- Ernst Von Aster, Bilgi Teorisi ve Mantık, s. 138.

44- Gazzâli, Makasıdu'l-felâsife, s. 90.

45- Gazzâli, Tehâfüt, s. 239.

46- Gazzâli, Tehafüt, s. 240, v.d.; Ayrıca bkz, Ali Sami Neşşâr, a.g.e, s. 127.

47- Gazzâli, el-İktisad fi'l-i'tikad, s. 97/72.

48- Gazzâli, Tehâfüt, s. 245; Mihakkü'n-nazar, s. 80.

49- Mübahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, s. 84; Ebu Ya'rub Marzüki, Mefhumu's-sebebiyye Inde'l-Gazzâli, s. 27. v.d. Tunus. 1978.

50- Gazzâli, Tehâfüt, s. 302.

51- Mübahat Türker, a.g.e, s. 350; Ayrıca bkz, Gazzâli, Tehafüt, s. 240-241 (Süleyman Dünya'ın dip notu); T.J. de Boer, Tarihu'l-felsefe fi'l-islam, s. 338 (Ebu Ride'nin dip notu).

52- Gazzâli, el-İktisad fi'l-itikad, s. 25/23.

53- Gazzâli, Miyaru'l-ilm, s. 259; Ayrıca bkz, Süleyman Dünya, el-Hakika fi nazari'l-Gazzâli, s. 253.

54- Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi Tarihi, s. 335; Ali Sami Neşşâr, a.g.e, s. 130.

55- Mehmet Dağ, İmam el-Harameyn el-Cüveyni'de Nedensellik Kuramı, O.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı, 2, s. 42. Samsun, 1987.

Beşinci Bölüm

METAFİZİK BİLGİ

METAFİZİK BİLGİ

1. GENEL TANIM

Metafizik, felsefenin ortaya çıkışından beri daima özel bir felsefe alanı olarak devam edegelmiştir. Ancak, metafizik kavramına felsefe tarihi boyunca hep aynı manâ yüklenmemiş, bu kavram iyi ve kötü bir çok anlamı da beraberinde getirmiştir. Biz, bu terimin farklı anlamlarını bir yana bırakıp, Gazzâli'nin de içinde yer aldığı Ortaçağdaki anlamına, konumuzu ilgilendirdiği kadar temas ederek, düşünürümüzün bilgi anlayışında metafizik bilginin imkanını ve durumunu belirlemeye çalışacağız.

Ortaçağ felsefesinde metafizik terimi tamamen müsbet bir manada kullanılmakta, hatta diğer felsefi disiplinler yanında en önemli yeri tutmaktaydı. Ancak bu dönemde metafizik, ontoloji ile aynı anlamı taşıyor ve varlığın ıspatıyla ilgileniyordu. (1)

Yeni ontoloji anlayışının tam aksine bu ontoloji, dedüktiv, spekülatif, rasyonalist ve aksiyomcu bir bilgiydi. "Var olan"ı olduğu gibi inceleme yerine, bir varlık teorisi kuruyor ve onunla varlığı ispatlamaya çalışıyordu. Mesela, Tanrı'nın ontolojik ıspatları, ruhun ve Kozmos'un ıspatı bu ontolojinin, dolayısıyla ortaçağ metafiziğinin payesi içinde en önemli yeri tutuyordu. (2)

Konumuz bakımından eski ontolojinin belirtilmesi gereken ikinci mühim özelliği de apriori ve apaçık bir bilgi elde etmekti. Böyle bir bilgi ise ancak mantıki sahada sözko-

nusuydu. Çünkü, bu ontolojiye göre mantıkî saha, bir apriori bilinebilirler sahasıydı. Mantık ve ontoloji farklı disiplinlerdi ama ontoloji, mantığın uygulama alanı olarak kabul ediliyordu. (3)

Ortaçağda varlık deyince; varlığın kaynağı olan Tanrı, Ruh ve Alem (kosmos) olmak üzere üç saha kastediliyordu. Artık, Metafiziğin görevi de herşeyi yaratan Tanrı'yı, ruhun ebediliğini, Kosmos'un varlığını kanıtlamaktı ki, bu konuda mantıktan faydalanılıyordu. (4) Bu sebeple varlık ve onun Tanrı ile olan münasebeti rasyonel teolojinin bir konusu olarak Ortaçağda dinlerin, teologların (islam düşüncesinde Kelâmcılar) ve filozofların en mühim ortak konusunu ve ilgi alanını oluşturuyordu.

İnsanın akıl ve duyular gibi idrak güçlerine sahip olması, onun dikkatini önce dış âleme çevirmesini gerekli kılmıştı. Kendisini kuşatan dünyanın mahiyetini ve esrarını anlamaya çalıştığı zamandan itibaren de ontoloji ve daha sonra bilginin felsefesi olarak epistemoloji doğdu. Bundan dolayı zaman zaman metafiziğin ontoloji ve epistemolojiye teşmil edilmeye çalışıldığını bile görürüz. (5)

2. VARLIK MERTEBELERİ

Yukarıda kısaca belirtmeye çalıştığımız gibi ontoloji ile epistemoloji ve mantık ortaçağ metafiziği ve teolojisinde sıkı ilişki içinde bulunuyordu, Biz, Gazzâli'de Metafizik bilginin durumunu tesbit etmeye çalışırken, onun varlık anlaşını konumuzun gerektirdiği kadarıyla vermeye çalışacağız. Böylece "var olan"la ilgili metafizik bilginin imkanı ve sınırları daha iyi tanınmış olacaktır.

Gazzâli, varlık nazariyesi (ontoloji)nin temelini, varlığı ve var olanı ikiye ayırarak ortaya koyar:

"Varlık (vücut) ikiye ayrılır: a- Varlığı kendi zatından olan. b- Varlığı başkasından olan. Varlığı başkasın-

dan olanın varlığı, kendi kendine kaim değil, müstear (emanet-ariyet)dır. Bu varlık, zâtı bakımından ele alındığında sırf adem (yokluk)dir. Bunun varlığı (vücut) ancak kendinden başkasına nispetle vardır. Bu varlık, hakiki varlık değildir... Gerçek varlık bizzat Allah'ü-teâlâ'dır." (6)

Gerçek ve asıl varlık olarak kabul edilen Allah'ın zâtı ve sıfatları itibarıyla ehl'i-sünnet akidesinde çok detaylı bir şekilde tanıtıldığı bilinir. Kendi başına var olmayan, varlığı başkasına nispet edilen varlığı da düşünürümüz "Alem" terimiyle ifade eder ve bununla "Yüce Allah'tan başka var olan bütün varlıkları kastediyoruz ve yine Yüce Allah'ın dışında diğer bütün varlıklarla cisimleri ve onların arazlarını kastediyoruz". (7) diyerek, varlık anlayışında biri asıl, diğeri, var olma bakımından zatı itibarıyla ele alındığında "yok" kabul edilen, ama var kabul edildiğinde de varlığını asıl varlık (Allah)tan alan bir varlık dualitesi ortaya koyar. Bir başka şekilde âlemi; Alem'i-halk ve âlem'i-emr diye ayırır. Ölçü ve tartıya tabi olan cisimler ve onların arazlarının bulunduğu âlem, Halk âlemi, his ve hayal dışında kalan varlıklar âlemi de Alem'i-emir'dir. Bu ikinci âlemde yön, mekân, ölçü ve tartıya sığan şeyler yoktur. (8)

Yeri geldikçe belirttiğimiz gibi Gazzâli bir kavram için çeşitli terimler kullanır. Nitekim, Varlık ve Alem kavramına yukarda zikredilenlerden başka olarak Zâhir; yani, his ve müşahede âlemi, Bâtın; yani meleküt âlemleri ismini verir. Dış (zahir) ve iç (bâtın) göz kavramlarını açıklarken yaptığı bu ayrımda, birer varlık alanı olan bu âlemler hakkında insanın bilgi edinebilme gücü nedir?

Düşünürümüz, Zâhir gözün şehadet âleminden olan güneş, bâtın'ın ise meleküt âleminden olan Kur'an ve diğer semâvi kitaplar olduğunu, bunların insana açılması nispetinde de meleküt âleminden kapılar açıldığını belirtir. Meleküt âlemi, mahiyeti itibarıyla diğer âlemden çok farklıdır. Rûhanî ve Nûranî âlem de denen orada öyle acaib şeyler vardır ki, süfli, cismani ve zulmani olarak nitelenen şehâdet

âlemi onun yanında çok basit kalır. Melekler, melekût âlemindedir ve kutşal Tanrı'nın huzurunda âleme muttali olarak seyrederler. Peygamberler ise, onların miracı melekût ûlemine ulaşınca en yüksek noktaya varır ve gayb âleminin tamamına vakıf olurlar. (9)

Gazzâli, insanın, Allah'a doğru giden, olgunluk (kemâl) mertebelerini aşarak O'na yaklaşabileceğini (kurb) benimserken, İttihat, Hulûl ve Vusûl kavramlarının ifade ettiği şeyi reddeder.(10) Çünkü, buradaki yükseliş sadece ruhi olup, insanın ontolojik yapısını değiştirmemektedir yani, düşünürümüz, Allah ile diğer varlıklar arasındaki mahiyet farkını titizlikle korumakta, islâm akidesinde temel olan varlık dualitesini bozmamaktadır.

Buradan hareketle düşünürümüze göre asıl varlık kabul edilen varlık (Allah), varlık (mevcut)ların en zâhiri, en yücesidir. Bu bakımdan da bilinmesi en önce ve akla en kolay olanıdır. Yine o, ezeli ve ebedidir, onun dışındaki varlıklar, o'nun kudreti, iradesi ve yaratmasıyla varlık kazanmışlardır. Bu sebeple "Alem" denilen bu varlıklar, asıl varlığın fiilinin bir neticesidirler ki, düşünürümüz burada âlemin realitesini kabul etmiş bulunmaktadır.

Böylece Gazzâli, eşyanın hakikatını kabul etmiş olmakla birlikte, esasında onların Levh'ı-mahfuz'da yazılı olduklarını ve bunu bir mühendisin yapacağı binanın planını önceden bir yere çizmesine benzetir. İşte, âlemin hâlıkı da Levh'ı-mahfuz'da yazdıklarını varlık âlemine çıkarır. Bu durum eşyanın aslına uygun olduğunu kabul etmek demektir.

Düşünürümüz varlık mertebelerinde bir başka yönden beş kategori tesbit eder. ona göre bu mertebeleri bilmemek, çeşitli fırkaların birbirlerini yalanlamalarına sebep teşkil etmektedir. Ancak, görüleceği gibi buradaki varlıktan maksat, onun ontolojik bir tasnifi olmayıp, idraklerle ilgili psikolojik bir yorumu niteliğinde görünmektedir.

1- Zâti Varlık: Aklın ve hissin dışında sâbit olan ger-

çek varlıktır, ancak akıl ve his bu varlıktan sûret alır ki, buna idrak denir. Gökler, yer, hayvanlar, bitkiler ve Peygamberin bildirdiği Arş ve Kürsi bu varlık kategorisine dahildir. Bunlar his ve hayal ile idrak edilsin edilmesin zâhiri olarak anlaşılırlar.

2- Hissi Varlık: Gözün görme kuvvetinde şekillenen şey olup, onun, görmenin dışında bir varlığı yoktur. Bu sebeple yalnız histe mevcuttur ve sadece hissedene mahsus bir birliktir, bu konuda başkaları ona ortak olamaz. Gazzâli, uykudaki bir kişinin gördükleriyle, uyanık bir hastanın gördüğü ve hissin dışında bir varlığı olmayan bazı sûret ve hayalleri de buraya katar. Keza, Peygamberlere ve velilere uyanık hallerinde bir takım sûretler görünür, bu yolla onlara Vahy ve İlham gelir ki, böylece uyanıkken gayptan bilgi alırlar. Aslında gaybın bilgisi rüyada da tecelli eder. Rüyada olan şey Gazzâli'ye göre uyanıkken de olabilir. Çünkü, uyku ile uyanıklık arasında duyu organlarının âtıl kalmasından başka bir fark yoktur. (11) Nitekim, Hz. Peygamber Cibril'i çok defa görmüş, fakat bizzat kendi sûretinde iki kere görmüştür. Bunun gibi Peygamberin de rüyada görülebileceğini söyleyen Gazzâli, bu görüşünü "Beni kim rüyada görürse, gerçekten beni görmüştür, çünkü şeytan benim sûretime giremez" anlamındaki hadise dayandırır. Hz.Peygamberin bu şekilde görülmesi, onun şahsının intikali anlamına gelmez. Bu sadece onun varlığının sûretinin, uyuyan kişinin hissinde bulunması tarzında olur. Gazzâli bunu dış dünyadan fiziki bir olayla açıklamaya çalışır. Meselâ, eline aldığın bir ateş parçası önce bir nokta gibidir. Onu düz istikamette hızla hareket ettirdiğinde ateşten bir çizgi, dairevi hareket ettirdiğinde de ateşten bir daire gibi görürsün. Burada çizgi ve dairenin duyuların dışında bir varlığı olmadığı halde onlar sanki varmış gibi görünür.

3- Hayâli Varlık: Bu varlık tabakasının psikolojide imajlar denen şeyi ifade ettiğini söylemek mümkündür. Hayali varlığın oluşmasında görme duyusu çok mühimdir.

Görmeden sonra elde edilen idrak, göz kapandıktan sonra tasavvur ve hayal halinde zihinde kalır. Görme yoluyla meydana gelen sûretin kendisi hayaldeki sûrete uygundur. (13) Buna göre, şeylerin duyulardan kaybolduktan sonra zihinde kalan sûretleri hayâli varlıktır. Mesela, insan daha önce gördüğü bir Fil veya At'ın sûretini zihninde teşekkül ettirebilir.

4- Akli Varlık: Bir şeyin ruhu, hakikati ve manasını Gazzâli akli varlık diye kabul eder. Burada akıl, o şeyin hayaldeki, histeki veya hariçteki sûretine itibar etmeden mücerret manâsını alır. Meselâ, El'in tahayyül ve hissedilen bir sûreti vardır. Keza onun ayrıca bir de manâsı vardır ki, bu onun hakikatidir. (14)

5- Şibhi Varlık: Buna varlığa benzeyen varlık, mecazi, istiarî veya metaforih varlık denebilir, yani bir şeyin sureti ve hakikatıyla, hariçte, histe, hayalde ve akılda bulunmasıdır. Bunun örneği, Allah katında bulunan gazap, şevk, ferah, sabır v.b. hususlardır. (15)

Gazzâli, Kelâm ilmine ait bir konu olan Allah'ın Kelâm sıfatının kıdemi meselesini tartışırken tezini delillendirmek için varlık olmaları bakımından şeyleri dört mertebede ele alır.

Varlık olma bakımından her şeyin dört mertebesi vardır. Bunlar; gözle görülen dış dünyadaki varlığı, zihinlerdeki varlığı, ifade olarak dildeki varlığı ve yazı halindeki varlığıdır. Meselâ, Ateş'i ele alalım. onun görülen bir varlığı, hayâl ve zihinde bir varlığı vardır ki, bununla bizzat ateşin kendisine ve hakikatine ait bilgi kastedilmektedir. Keza, ateşin kendisine delâlet eden "Nar" (ateş) lafzı olarak dilde de bir varlığı vardır. Nihayet, yazı halinde olan bir varlığı daha vardır. Burada ateşin yakma sıfatı sadece ilk mertebedeki varlık için söz konusu olup, zihinde, dilde ve yazı halinde bu özellik bulunmaz. (16)

Burada varlık (şeyler) ontolojik münasebetler içinde düşünülmekten çok, onun hakikati, mahiyeti, kavram ve te-

rim münasebetleri içinde düşünüldüğünden, varlığın mertebelerinin mantiki bir yaklaşım içinde ele alındığı görülmektedir.

Gazzâli'nin varlığı esas olarak binefsihi kâim, ezeli, ebedi olan (Allah) ve varolmasını bu varlığa borçlu olan O'ndan başka herşey diye ikiye ayırdığını yukarda belirtmiştik. Burada varlıkların varoluşlarının imkanı ile ilgili üç kavramla karşılaşırız. Bunlar; Mümkün, Vacip ve Mümteni kavramlardır.

Varlığı istikbalde imkânsız olmayan yani varlığı bilfiil olmayıp, bilkuvve olan varlık mümkün varlıktır. Nitekim, âlemin varlığı, varolmadan önce mümkündür, ezeli ilahi irade onun varlık sahasına çıkmasını sağladıktan sonra onun varolması gerekli (vûcûp-zarûrî) olmuştur. Ama bu gerekli (vâcip) oluş, ligayrihi bir gerekliliktir. Başka bir ifade ile kendi kendine (lizâtihi) değil, başkasına (Allah) bağlı olan, var oluştaki gerekliliğini O'ndan alan (ligayrihi) bir gerekliliktir. Çünkü, varlığı lizâtihi vacip olan yalnız Allah'tır. Varlık mümkün oldukça, bir şeyin varlığı yokluğuna tercih olunmaz. Fakat, varlık ile yokluk eşit olunca, varolacak şey, varlık sahasına çıkmadan yokluk (adem) ta kalır. Bu sebeple, varlığı kendinden başkasına bağlı olan (ligayrihi vacip) her şey, kendi zâtı ile varolan (lizatihi vacip) için, varlığı mümkündür. Böylece mümkün; mümteni ve vacip diye, onlar da Zâtı ve Gayrı itibarıyla olmak üzere ikiye ayrılır. Kısaca, Gazzâli'de ontolojik manasıyla varlık, a- Vacip; varlığı zarûri olan, b- Mümteni; yokluğu zarûri olan c- Mümkün; var olup olmamasında bir zarûret olmayan diye üç kategoriye ayrılır. (17)

Sonuç olarak Gazzâli, ehl'i-sünnet ekolüne mensup mütekellimin doğrultusunda kalarak, Allah'ı asıl (Gerçek) varlık, O'nun dışında bulunan herşeyi (âlem-masiva)de varlığını bu asıl varlığa borçlu bir varlık diye ayırırken, çok genel bir çerçeve olarak Allah-âlem münasebetinde ortaya çıkan Allah'ın İlmi, Kudreti, İradesi ve yaratmasıyla varlık

kazanan âlem ve onda ortaya çıkan olayların mahiyeti, âlemin ezeliyeti ve sudûrunun reddi ve nihayet felsefi bir öncül olarak "Yaratma=Halk" fikrini ortaya koyarak (18) varlığın, Allahın hür iradesiyle vücût bulduğu şeklinde özetlenebilecek bir varlık telakkisi ortaya koymuştur.

3. METAFİZİK BİLGİNİN İMKANI

Buraya kadar Gazzâli'de duyular, akıl ve kalbî bilgi veya keşfin mahiyeti, işleyişi ve onların bilgi meydana getirmedeki rollerini belirtmeye çalıştık. Yine, metafizik ile ontolojinin ortaçağ felsefesindeki sıkı ilişkisini gözönüne alarak, düşürümüzün varlık telakkisini konumuzun gerektirdiği kadarıyla ortaya koyduk.

Burada da müellefimizde, bir yandan eserlerinin çokluğu ve çeşitliliği diğer yandan hitabettiği insanların ve zümrelerin farklılığı, üçüncü olarak, insani bilme yollarına felsefe ve ilâhiyâtın metotlarının ötesinde kalbî bilgiyi ilave etmiş olması nedeniyle, sınırlarının belirlenmesi ve tahlili gerçekten büyük güçlük arzeden metafizik saha bilgisinin durumunu tanıtmaya çalışacağız. Ancak, baştan hemen belirtelim ki, biz böyle bir bilgiyi "Metafizik saha ve problemleri" cümlesiyle ifade edebilecek bütün meselelere yaymak dukununda değiliz. Burada sadece düşünürümüzün mümkün gördüğü bilme imkânları içinde insanın Allah'ı bilip-bilmiyeceği, şayet böyle bir bilgi mümkünse onun vasıtaları ve sınırlarının ne olduğu gibi hususlara temas edilecektir.

Tanrı hakkında bir bilgiyle sadece insan ilgili bulunduğuna göre, Gazzâli'nin, Allah hakkında bilginin durumuna dair düşünceleri, onun insan anlayışı ile birlikte ele alınmaya çalışılacaktır.

Düşünürümüze göre insanın en mühim ayırıcı vasıflarından biri, ilim sahibi olabilmesidir. Çeşitli ilimler içinde

en şereflisi de zât, sıfat ve fiilleri bakımından Allah'ı bilmektir. Çünkü, insanın insan olmaktan öteye kemali ve gerçek insan olması böyle bir bilgiye bağlıdır. Onun için dünyada en mühim bilgi, ruhun tabii hedefi olan Tanrı bilgisine sahip olmaktır. Eğer insan bu bilgiye sahip değilse, diğer bildiklerinin bir anlamı yoktur. Aslında diğer bütün bilgi ve ilimler Allah'ı bilme (ilm'i-ma'rifeti'llah) ye irca edilebilir, bu ilim ise kendisi içindir. (19) Zaten, insan da Allah'ı tanımak için yaratılmıştır. Bu vasfını kaybeden insan, birçok yönden benzediği hayvan seviyesine düşer. (20)

Buradan düşünürümüzün Tanrı hakkında bir bilginin imkanını kabul ettiği hatta insanın asıl özellik ve gayesinin bu bilgiye ulaşmakla ortaya çıkacağını benimsediği kolayca anlaşılır. Fakat, acaba böyle bir bilgi hangi gücümüzle ve nasıl elde edilecektir?

Böyle bir bilgiye sahip olmak bir yönüyle, şehâdet âleminin üstüne çıkarak melekût âlemine açılmak demektir. Süfli, cismani ve zulmani terimleriyle de ifade edilen şehâdet âleminde kalmak insanı melekût âlemine yükselme imkan ve istidadı olmayan hayvan derecesinden daha aşağıya indirir. Bir kere daha tekrar edelim; Gazzâli, insanda Allah'ı bilip tanıma istidadının bulunduğunu kabul eder ve insanlık vasfının da bu bilgiyle ortaya çıkabileceğini açıkça benimser. (21)

Bir başka yönüyle Tanrı bilgisinin imkanı rasyonel kaynaklıdır. Gazzâli, aklın insan fıtratının ayrılmaz bir parçası, onun varoluşuyla birlikte bulunan bir husûsiyeti olduğunu belirttikten sonra, Tanrı hakkındaki bilginin de akılda apriori olarak mevcut olduğunu kabul eder (22) ve bu fikrini çok zaman yaptığı gibi - Kur'an'a dayandırır. Nitekim, bilginin gül'den gül suyunun çektiği gibi oluştuğunu belirttikten sonra "Hatırla ki, Rabbin, ademoğullarının sulplerinden zürriyetlerini çıkarıp da onları nefslerine karşı şahit tutarak: "Ben sizin rabbiniz değilmiyim" diye buyurduğu vakit, onlarda : "Evet, rabbimizsin, şâhit olduk" de-

mişlerdi" (23) âyetini serdederek, buradaki ikrarın dil ile yapılan bir ikrar değil, bedenden tecrit edilmiş olan nefslerin ikrarı olduğunu belirtir. Çünkü insanlar, nefsler bir bedene girip de konuştuklarında, yani ruhlarda fıtraten var olan Tanrı inancını ifade bakımından iki kısma ayrıldılar: Bir kısmı, asli durumunu hatırladı, nefslerinin kabul ettiğini diliyle de ikrar etti. Bir kısmı ise; ilk hâlini, asli durumunu unutarak diliyle inkâr etti.

Wenscınk, Gazzâli'nin bu hatırlama görüşünü Platoncu hatırlama nazariyesiyle çok yakın bir ilişki içinde görünür. Gerçi, yukarda görüldüğü şekliyle hatırlama'nın Kur'an'da da bulunduğunu kabul etmekle birlikte yine de Gazzâli'nin bunu Farâbi kanalıyla mı öğrendi diye sormanın hakkımız olduğunu savunur. (24)

Bundan anlaşılıyor ki, Gazzâli'ye göre insan nefsi dolayısıyla nefste bulunan akıl Allah'ı apriori olarak tanıyabiliyor. Yani, Tanrı bilgisi akılda fıtri olarak ve bedihiyyat cinsinden bir bilgi halinde vardır ama, sonradan çeşitli sebeplerle unutulmuş veya saptırılıp inkâr edilmiştir. Düşünürümüz, Peygamberlerin insanları hep aynı Tevhit'e davet etmiş olmasını ve aynı bilgi ve doğrular üzerinde ısrar etmelerini, bu düşüncesinden hareketle açıklar. (25) O, bu tezine "Onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan, "Allah yarattı" derler". (26) anlamındaki âyeti delil göstererek, böyle bir şehadeti akıl kendisinde daha önceden bulunan bir bilgiye dayanarak yapmıştır ki, zaten bu durum "Allah'ın insanları yarattığı fıtrattır". (27) Yani, her insan Allah'ın var olduğu bilgisine sahip, dolayısıyla O'na iman etme istidadıyla yaratılmıştır. İnkâr; fıtratın unutulması, iman ise, unutulmuş olanın yani fıtratın hatırlanması gibidir. Nitekim Kur'an'da geçen "Tezekkür" kelimesini Gazzâli, böyle bir hatırlama olarak yorumlar. (28) "Allah'ın size olan nimetlerini ve sizi" "Duyduk, itaat ettik" dediğiniz zaman, sizden aldığı sözü unutmayın, hatırlayın..." (29) ayetini de zikrederek, konumuz bakımından çok mühim bulduğumuz "Hatırlama"ya

iki anlam verir:

a) Daha önceden hatırda bulunan (müktesep) şeyi unuttuktan sonra tekrar hatırlama. b) Yaratılıştan var olan şeyi hatırlamak. (30)

Fakat düşünürümüz bu konunun mahiyetini kavramanın kolay bir şey olmadığını da ekleyerek, basiret nuru ile bakan kimseye açık bir hakikat olan bu hususun, duyarak ve taklit yoluyla kavramak durumunda olanlara güç geldiğini belirtir. Gazzâli, çeşitli insanlar ve zümreler arasında konu ile ilgili tartışmaların da bu metot farklılığından kaynaklandığı kanaatindedir. Yani, tevillerdeki tutarsızlık ve Kur'an ile Hadislerde çelişki görmenin sebebi, konuya basiret nûru ile bakmamaktan doğar. Bu durum şuna benzer:

Kör bir insan bir eve girdiğinde, yerli yerince bulunan eşyaya çarpar ve "bunları niçin ayak altına koydunuz"der. Ona "herşey uygun yerindedir, sen görmediğin için çarptın" denir. Düşünürümüz bu metaforu bâtın gözü kapalı ve basiret nûrundan mahrum kişiyi anlatmak için sunar. (31)

Fakat burada, insanda yaratılıştan bulunan Allah'ı bilip-tanıma gücünün bütün insanlar için geçerli ortak bir metot olamıyacağı gibi bir neticeye varılmış olması, bizi, düşürümüzde metafizik bilginin, bir taraftan imkânı, diğer yönüyle imkansızlığı gibi çelişik bir neticeye götürebileceğini görüyoruz. Çünkü ona göre bir yandan aklın ötesinde yani akılla kavranamayan şeylerin bulunduğu bir gerçekler dünyasının varlığı muhakkaktır. Zira, duyular âleminin ötesinde akılla kavranan bir âlemin varlığı, akıl dünyamızın dışında da bir âlemin varlığının delili sayılmalıdır. (32) Gazzâli bu akıl yürütmesini çok daha açık bir örnekle destekler ve akıl âlemi ile akıl-üstü âlemi mukayese ederken, şairlik istidadını misâl olarak gösterir. Şiirde şâirin hissederek ortaya koyduğu vezin, böyle bir duygudan mahrum olan başkaları için top gürültüsü gibi gelebilir. Aynı durum müsikide de vardır. Nitekim, musikinin tesiri bazı kimselerde etkili olurken, bazıları için bir şey ifade etmez. Musikiden

mest olanlar, kendisinde bu istidat bulunmayanları hayrete düşürür ve hatta bunu kabul etmezler. Böyle bir hâli ve zevki yaşayanlar da kendi durumlarını, ondan anlamayanlara anlatamazlar. (33)

Diğer yandan kalp (bâtın-iç) gözü kavramını ortaya koyup açıklarken, binicinin körlüğünün binitin körlüğünden daha kötü olduğu istiaresinde "Gözünün gördüğünü kalbi yalanlamadı", (34) "Kalplerin körlüğü" (35) ve "Bu dünyada kör olanın, âhırette de kör olacağı" (36) anlamındaki âyetleri, gözle görülenin ötesinde Kalple görülenin bulunduğuna delil olarak getirmesi, düşünürümüzün Allah hakkında bir bilginin imkânını kabul ettiğini belirtmekle beraber, bu bilginin çok özelleştirilmiş olduğunu hatta, kendi ifadesiyle, bu tür bilgiyi elde etmek için başvurulan metodun güçlükleri, daha öteye tehlikelerinin söz konusu olduğu da ortadadır. (37) Çünkü, feyzin saçılması, gözlerin açılması, sırların keşfi, örtülerin ve perdelerin kalkması tamamen Allah'ın kudretine ve dilemesine bağlıdır. O sebeple, bu bilgiye sahip olmak isteyen kişi Allah'a başvurmalıdır. Kısaca, bu bilgi teşekkülü bakımından Allah'ın inayetine bağlıdır. ama, bunun yanında düşünürümüz "Allah'ın nûr ve zulmetten yetmişbin perdesi vardır; eğer, onları kaldırsa vechinin nûr ve azameti O'nu idrak edenin gözünü yakar". anlamında bir hadis serdetmesi, Allah'ın tanınmasının imkansızlığı gibi bir netice doğurur. Fakat, herşeye rağmen Gazzâli'ye göre râsih âlimler bu bilgiyi elde ederler, ama onu herkese açıp anlatmamalıdır. Şayet bu yapılırsa, ehil olmayanlar inkâr edebilirler. (38) İşte bütün bunlardan: a- Tanrı bilgisinin insan tarafından talebedilmekle elde edilemeyen ancak, Allah'ın bizzat kendisi tarafından bahşedilen bir bilgi olduğu. b- Böyle bir bilginin çok özel olmasından dolayı bir sır olarak saklanması ifşa edilmemesi gerektiği, aksi halde ona sahip olmayanların onu inkarına sebep olabileceği. c- Keza, bu bilgiye sahip olmak için bir istidadın gerekli olduğu gibi neticeler çıkarmak mümkün görünmekte-

dir.

Keza, metafizik bilgiyle ilgili olarak peygamberlere gözle görülenin ötesinde gösterilen bu şeylerin bazısının maddi olan göz, bazısının da Kalp gözüyle gösterilmiş olması ve hepsine "görmek" denmiş olması, kanaatimizce kavranması ayrıca bir problem olan husustur. (39)

Ancak, bu belki de çok tabiidir; çünkü, yukarda belirtildiği gibi birçok terimle ifade edilen fakat ma'rifet kavramının içine sığabilecek anlamdaki bilgi, epistemolojik anlamda yani, zihnî manâda kullanılmamıştır. Burada bilgi aşk ve sevgiyi ifade eden şey olarak görünür. Bu sebeple ma'rifeti saf bilgiden farklı ve daha muhtevalı olarak kabul etmek gerekir. (40)

Bir başka yönden Gazzâli, Mu'tezile ekolünü tenkit ederek, Allah'ı bilmenin akıl ile değil, şeriat (Nass) ile vacip olduğunu yani, Allah'ın kendisini tanımayı yine bizzat kendisinin gerekli kıldığını söyleyerek, bunu diyalektik bir mantık içinde temellendirmeye çalışır. Şöyle ki;

Önce, aklın Allah'a itaati bir görev kılması ya bir fayda içindir ya da boş yeredir. Akıl boş yere itaati gerekli kılmaz. İtaati eğer bir fayda için gerekli kılıyorsa, bu fayda ya Allah'a ya da kul'a râci olur. Allah'a râci olamaz, çünkü Allah, illet, garaz ve faydadan münezzehtir. Hatta O'nun nazarında inkar ve iman musavidir. Bu, kula raci bir faydası bakımından da muhaldir. Zira, bu fayda ya dünyada ya da ahırette olur. Dünyada olamaz çünkü, itaatin peşin bir gayesi olamaz. Gelecek için de bir gaye taşıyamaz, çünkü akıl, gelecekte itaata mükâfat, isyana ceza tatbik edileceğini bilemez. Akıl bakımından itaat ve isyan müsavidir. İşte, bütün bu hususları bildiren din (şeriat)dir. Öyle ise Allah'ı bilmek akıl ile değil şeriatla vaciptir. Ölüm ötesini şeriat açıklar, akıl da ancak bunun mümkün olduğunu kavrayıp kabul eder. (41)

Aslında akıl vehim ve hayal perdesinden sıyrıldığında yanılmaz, eşyayı olduğu gibi görür. Fakat bu çok güç bir iş-

tir. Hayal ve vehimden ancak ölüm ile kurtulunur. O zaman perde kalkar, sırlar açılır, herkes gönderdiği hayır ve şerri hazır bulur. Burada düşürümüzün aklı metafiziğine temel yaptığı görülür yani akıl, ölüm ötesi esrarı kavrayamıyorsa, bu, onu kuşatan vehim ve hayallerden kaynaklanır. İşte, bütün bu sırrı ölüm çözer. Gazzâli, aklı örten perde dediği şeylerin fâsit (bozuk) inançlar olduğunu da belirtir. (42)

Kısaca; dinî bakımdan tasdik habere ve özellikle haber verene dayanır. Şer'i tasdikin hakikati yani iman, Hz. Peygamberin haber verdiği şeyi itiraf etmektir.

Allah hakkında herhangi bir bilginin mümkün olup olmadığı meselesinin filozoflarla teologların ilgi alanına girdiği bilinir. Nitekim, felsefe tarihinde yer almış hiç bir önemli fizolof göremeyiz ki, bu çok mühim problemle ilgilenmiş olmasın. Zamanımızda da canlılığını sürdürmesi, konunun daima yaşayan bir problem olarak devam ettiğini gösterir. (43)

Allah hakkında bir bilginin mümkün olduğu hususu İslam Felsefesi ve Kelâm'ında "isbat'ı-vacip delilleri" adı altında ele alınır. Burada, Gazzâli'nin yukarda belirtmeye çalıştığımız, Allah hakkında bilginin ve inanmanın fıtri olduğu, fesada uğramamış insan tabiatinin bu bilgiye doğuştan hazır ve yatkın bulunduğu tarzındaki yaklaşımı "ontolojik delil" adı altında ele alınan delilin esasını teşkil eder. İslam felsefesi ve Kelâmında bu delilin dışındaki diğer klasik deliller, âlem hakkındaki her türlü bilgiden hareketle kurulmaya çalışılır ve bunlar özel terminolojisiyle kısaca "Kozmolojik delil" adı altında ve çeşitli şekillerde işlenir.

Düşünürümüz, Allah hakkında bir bilginin mümkün olduğunu benimseyen, ilerde ayrıca söz konusu edeceğimiz "Dini Tecrübe" de dahil, hemen hemen bütün klasik yaklaşımlara sisteminde yer vermiş ve onları tartışmıştır. Ancak, Gazzâli'nin konuyu ele alış metodu saf rasyonel bir yol olmayıp, bilhassa Kur'an'dan hareketle olduğu için "Doğmatik Rasyonel" diyebileceğimiz bir mahiyette görünür. Nite-

kim, şu yaklaşımda bu durumu açıkça buluruz:

Saf akıl, din konusunda acizdir. Akıl ve şeriati birleştirmeyen sapıklığa düşer. Akıl, ilaç ve hastalıklardan uzak göz, Kur'an ise ışık saçan güneş gibidir. Kur'an nûruyla iktifa edip akıldan yüz çeviren, gözlerini yumarak ışığa bakan kimse gibidir. Şeriatla birlik olan akıl, nûr üzerine nûrdur. Ehl'i-sünnetin dışında hiçbir fırka, araştırma metoduyla şeriati uzlaştıramaz. (44)

Yine bir Ta'limi ile olan diyaloğunda bilginin doğrusunu yanlışından ayırmak için "kıstasü'l-müstakim" ile ölçtüğünü belirtirken, bunu Allah'a tâbi olarak Kur'andan öğrendiği "Kıstasu'l-müstakim ile ölçüp tartın".. (45) emrine uyarak yaptığını söyler. (46) Müellifimizin doğru bilgiye ulaşmada kabul ettiği mizan, kendi ifadesiyle şu bilgileri içine alır: "Bu mizan; Allah'ın, Meleklerinin, Kitaplarının, Peygamberlerinin, O'nun (Allah) mülk ve melekûtunun bilgisinin mizanıdır'. (47) Ancak, bu mizan ve onunla ölçülen bilgiler, yukarda da ifade edildiği gibi, Peygamberlerden gelir, onlar da meleklerden öğrenir. Bu böylece bir hiyerarşik sistem oluşturur. İlk muallim (Muallim'i-evvel) Allah teâlâ'dır, ikincisi Cibril, üçüncüsü de Rasûl'dür. Diğer bütün insanlar ise peygamberlerden öğrenirler, marifet hususunda insanlar için bunun dışında bir yol yoktur. (48)

İlâhiyât sahasında aklın sınırlandırılması meselesi Gazzâli'nin felâsifeyle hesaplaşmasının merkezi bir problemidir. O, felâsifenin Ruh-beden ilişkisi, ruhun ma'kulleri müşahede ile sonsuz zevk ve mutluluk duyacağı, ruhun bedenle olan meşguliyetinin, onun kemâline engel teşkil edeceği, âhırette, bu dünyada duyulan zevlerden daha yüksek zev çeşitleri bulunduğu ve ruhun bedenden ayrılınca bâkî kalacağı hususundaki düşüncelerine katıldığını belirtir, ancak o, bu gibi bilgilerin yalnız şeriat yoluyla öğrenilebileceğini söyleyerek, bu konularda felâsifenin akıl yürütmelerine katılmamaktadır. Biz der Gazzâli "Onların bu hususları mücerret akıl ile bilme iddiâlarına karşıyız". (48)

Görüldüğü gibi burada ölüm sonrası hayat, âhıret saadeti, ölüm sonrası ruh-beden münasebeti gibi metafizik meseleler tamamen şeriate bırakılarak, aklı aşan hususlar diye kabul edilmiştir. Zaten Gazzâli'nin *Tehafüt*'teki ana hedefinin de aklın ilahi hakikatler karşısında aciz bulunduğunu ortaya koymak gibi bir gaye güttüğü açıktır. (50)

Ayrıca Gazzâli'ye göre biz peygamberin kalp hastalıklarının tabibi olduğunu akıl ile bilip kavrayabiliriz. Fakat akıl, nübüvveti tasdik etmeye delâlet etmekten ve mübüvvet gözüyle idrak olunan şeyi anlamaktan aciz bulunmaktadır yani, aklın gücü peygamberliğin mahiyetini kavramaya yetmez. Akıl sadece, körleri kendilerinin elinden tutacak kişiye teslim etmek, şaşkın hastayı şefkatli tabibe emanet etmek gibi, insanları nübüvvete teslim eder. Kısaca, akıl bize nübüvvetin gerekliliğini bildirebilir ama, onun verdiğini veremez. (51) Nübüvvet, akıl gücünü aşan bir bilgi kaynağıdır, akla kapalı alan gayb âlemi nübüvvete açıktır. (52)

Gazzâli, Tanrı bilgisinin imkânı hakkında, Kur'an'ın verdiği âlem bilgisine, dolayısıyla kozmolojik delile de büyük önem atfeder. Kur'an, semalardan ve arzdan bahsederken, bunların insan için hazırlanmış muhkem bir bina, semâ'nın tavan, arz'ın yaygı, yıldızların birer kandil ve madenlerin depo edilmiş hazineler olarak insan için yaratıldığı, kısaca, evrendeki gaye ve nizamın Alîm ve Hakîm bir yaratıcısının bulunduğunu belirten (53) Gazzali'nin, bütün bunları kozmolojik delilin çeşitli ifadeleri alarak ele aldığını ve âlem (Kosmos) dan Allah'a giden bir yol olarak sunduğunu açıkça görürüz. Aynı şekilde mahlûkat bir nizam üzere tertibedilmiş onu var eden, ezeli-ebedi olan Allah'tır. Varlık hiyerarşisinde insan en şerefli yere sahiptir. "Allah; Evvel'dir, Ahır'dır, Zâhir'dir ve Bâtın'dır..." (54) âyetindeki "Zâhir" sıfatı Gazzâli'ye göre âlemden Allah'a gitmemize imkan veren bir sıfat olup, bunu düşünürümüzde kozmolojik delilin doğmatik bir mesnedi olarak değerlendirmek mümkündür. (55)

Kısaca; Gazzâli'nin Allah'ı bilme ve tanıma yolu, yine O'nun gönderdiği Kur'an ile mümkün olabilir tezinden hareketle, varlık âlemindeki nizâm, gaye, mükemmellik v.b. yola çıkarak, sonsuz ve yüce bir yaratıcı kudretin kabul edilebileceğini vurgularken, kozmolojik delile büyük güven beslediği anlaşılır. (56)

Yukarda belirttiğimiz gibi Tanrı bilgisinin imkânı hususunda konunun rasyonel cephesinin bir başka yönünü, düşünürümüzün "Hudus" deliline olan itimadında buluruz. Buna göre, her hâdis (sonradan var olan)ın varlığını tercih eden bir yaratıcıya muhtaç olduğunu akli bir zorunluluk olarak gören Gazzâli, âlemin sonradan var olduğu ve onun da bir muhdis (var eden)inin bulunduğu tarzındaki ünlü Hudüs delilinin Allah'a iman etmek için bir bürhan teşkil ettiğini belirterek, onu olduğu gibi benimser. (57) Keza, konu sebeplilik yönünden de ele alınır ve her câiz alanın bir sebebi bulunduğu, âlemin ve insanın câiz olduğu, bu sebeple onların da akıl bakımından bir sebebinin bulunması gerektiği şeklinde bir akıl yürütme uygulanır. (58)

Böyle bir akıl yürütmenin, Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi edinme hususunda değeri ne olursa olsun, bu mantık düşünürümüze göre doğrudur ve ikna edicidir. O, böyle bir delili en özlü bir biçimde başta el-iktisad fi'l-itikad isimli eserinde verdiği gibi (59) diğer eserlerinde de ileri sürüp savunur. Fakat, düşünürümüz bu yaklaşımıyla kozalite prensibini kabul etmiş görünmektedir ki, bu bizi Gazzâli'ye göre aklın ve onun bilgi elde etmedeki metodunun metafizik alanda söz sahibi olduğu gibi bir anlayışa götürür. Ancak böyle bir akıl yürütmenin temelinin tamamen sebeplilik ilkesine dayandığı açıktır. Bu, belki de kaçınılmaz bir sonuçtur, çünkü, metafizik alana nüfüz etmek için akıldan yola çıkılınca, onun kanunlarına da uymak gerektiği tabiidir. Zira, bilindiği gibi sebeplilik ilkesinin, aklın apriori bir ilkesi olduğu çoğunlukla savunulmuştur. Burada Gazzâli'nin Tehafüt'ünün onyedinci meselesinde sebeplilik kavramına yö-

nelttiği yıkıcı tenkidi hatırladığımızda, sebep kavramının bu şekilde ortaya konmasının dikkat çekici zihni bir çelişkiye yol açtığı hemen anlaşılır. Aklî bir çıkmaz gibi görünen bu durum acaba nasıl çözümlenecektir? Şu kadarını söyleyebiliriz ki, Gazzâli'nin buradaki sebep kavramından yalnızca "belirleyiciyi" yani muraccihi anladığını söylemesi, görünürdeki çelişkiyi bir dereceye kadar gidermektedir. (60)

Biz, konunun bütünlüğü içinde sadece probleme temas ettik. Kozalite prensibi ile ilgili müellifimizin tenkitçi yaklaşımı, teolojik ve metafizik düşüncelerinden kaynaklandığı için (61) meseleyi geniş bir biçimde onun sebeplilik anlaşını verdiğimiz kısımda belirtmeye çalıştık.

Gazzâli, insanın bizzat kendinden hareketle yani, şekli bakımından dini tecrübeye benzeyen fakat mahiyeti itibarıyla ondan tamamen farklı olan bir başka metodu da Tanrı hakkında bilgi elde etmek için mümkün bir yol olarak görür.

Bu metot, insanın kendinde bulunan bilgi ve güç gibi sıfatlar ile Allah'ın İlim ve Kudret gibi sıfatlarını, Hz. Peygamberin açıkladığı şekliyle anlamak ve kendisinde bulunan söz konusu sıfatlarla mukayese etmektir.

Esasında, Allah'ın mahiyeti hakkında bir bilgiye O'nun kendisinden başka kimse sahip olamaz yani, hakikat anlamında Allah'ı kimse tanıyamaz. Bu sebeple Allah'ın Hayy, Alim, Kadir, v.b. olduğunu söylediğimizde, O'nun sıfatları olan bu kavramların bizim bilgi dünyamıza kapalı olduğu bilinir, biz bu sıfatlar yoluyla Allah'ın zâtını ortaya koyup kavrayamayız. Zaten, ilahi sıfatları kavrama konusunda aklın hayrete düşmesinin şaşılacak bir yanı da yoktur. (62) Bu sıfatlar bize belki sadece aktif bir varlığı hatırlatabilirler. Ama, bu gibi kavramların, insanın kendisi hakkında bir bilgi verebileceği ortadadır. (63)

Böylelikle insan kendindeki bu tür sıfatlarla, mahiyetini kavrayamadığı Allah hakkında mukayese yoluyla bir bilgi

kazanabilir. (64)

Fakat, böyle bir yorum acaba dinin şiddetle kaçındığı bir antropomorfizmi çağrıştırmıyor mu? Gazzâli, böyle muhtemel bir soruyu cevaplarcasına, problemi, psikolojik ve epistemolojik veçheleriyle ortaya koyup tahlil eder. Şöyle ki;

Ma'kul bir manânın zihinde teşekkülü için, o manâyı hatırlatan duyumlanabilir bir sûretin bulunması gerekir. Hissedilir (mahsûs) şeylerin ise böyle bir misâle ihtiyacı yoktur. Çünkü, mahsus şey, hayalde zaten mevcuttur. Oysa, ma'kûlün hayalde bir varlığı yoktur. Bu sebeple onu hayalde kurabilmek için bir misâlinin tasavvuru gerekir yani, mahsûs olmayan bir şeyi tasavvur için bir misâl gereklidir. Daha açık bir ifadeyle, hayalde daha önce bulunmayan saf ma'kuller bir hayale muhtaçtır. Gazzâli, bu izahlarını Tanrı tasavvurunun mahiyetini açıklamak için yapar, ancak "Hiç bir şey Allah'a benzemez" (65) Bu durumda hissedilebilir bir şey (mahsûs) olmayan Allah'ın ma'kul bir tasavvuru nasıl teşekkül ettirilecektir? İşte burada, Allah vardır. Hayy'dir, Semi'dir, Basir'dir, Alîm'dir derken, insanın diri, işiten, gören, bilen v.b. sıfatları, Allah hakkında bir kavram geliştirmeye yardımcı misal olabilir. "Nefsini bilen, Rabbi'ni bilir" ifadesi de bu manâda anlaşılmalıdır. Böylece, insanî bilme gücü Allah'ın mahiyetini kavrayamaz ama, kendisindeki sıfatlardan hareketle Tanrı idesi'nin sıfatlarını kavramaya bir yol bulabilir. (66)

Bu durumda Gazzâli'ye göre bir insan "Allah, alim, semi, basir'dir", insan da bilir, işitir, görür dese müşebbiheden olmaz, Çünkü, teşbih en özel sıfatlarda ortaklığı kabul etmek demektir. Şöyle ki; bir kimse, "siyahlık bir varlığın arazıdır ve renktir, keza beyazlık da böyledir" dese, siyahlığı beyazlığa benzetmiş olmaz. Çünkü, bu ikisi arasındaki renk, araz ve varlık olma benzerliği, o iki şey arasında bir teşbihi teşkil etmez. Bunlar birer vasıftır ve nitekim "var olmak" ta varlığın hepsi ortaktır ama, aralarında benzerlik

yoktur. Bunun gibi, siyah ile beyaz arasında, bunlar renk ve varolma bakımından ortak oldukları halde, bir ayrılık ve tam benzerlik yoktur. Bu sebeple, Allah için bir misâl getirmek caizdir ama, onun hakkında bir ide kurmak imkansızdır. Onun için şöyle deriz; Allah âlemi müdebbir ve mutasarruftır ama, O, âlemde değildir. Bu şuna benzer; insanın parmakları hareket eder, bilgisi ve iradesi onları hareket ettirir, oysa biz onlarda ve bu yazma olayında Bilgi ve irade'yi göremeyiz. (67) Bunun gibi biz Allah'ın zâtını ve sıfatlarını kabul ederiz, ama O'nu, bir şeyi herhangi bir yolla idrak ettikten sonra tahayyül ettiğimiz gibi hayalimizde canlandıramayız. (68)

Düşünürümüz yukarda belirtmeye çalıştığımız şekliyle, insanın kendisindeki sıfatlar yardımıyla Allah hakkında bir kavram ve bilginin oluşabileceğini belirttiği gibi, Peygamberliğin mahiyeti hakkında da benzer şekilde bir bilgiye sahip olabileceğini benimser. Yalnız burada verilen örnek, uyku hali ve rüyada geleceğe dair bilgi edinme misâlidir. (69) Müellefimiz, aklın insanı sadece nübüvvete teslim etmek gibi bir görevden öteye, metafizik alanda bir yetkisi ve gücü bulunmadığını belirttikten sonra, böyle bir sınırlandırmayı nübüvvetin inceliklerini, esrarını ve meselelerini uzlete çekildiği sıralarda kavradığını belirtir. Böyle bir kavrayış, düşünürümüzün kendisi için müşahede tarzında ve zaruri bir bilgi ifade eder. (70) Bu tür bilginin epistemolojik anlamdaki bilgi içinde mütalaa edilemiyeceği açıktır. Onun için, buna ma'rifet bilgisi veya Keşf bilgisi denir. İlm'i-mükâşefe ile ilm'i ma'rifeti Gazzâli'nin aynı anlamda kullandığı ve bu tür bilginin şumûlünün çok geniş tutulduğunu daha önce belirtmiştik. Buna ek olarak şunu söyleyebiliriz ki, Gazzâli için ma'rifet özel bir sahası olan, kelimenin tam anlamıyla dini bilgiyi teşkil ve ifade eden şeydir. (71) Keza, dar anlamıyla alındığında ma'rifet, Allah'ı bilip tanıma, O'nun sıfatlarını bilme ve nihayet fiillerini tanımadır. Ölüm ötesi (eskatolojik) bilgiyi de buraya dahil edebili-

riz. (72)

Sonuç olarak, yukarda belirtmeye çalıştığımız gibi, Allah hakkında bir bilgi sahibi olma, ister aklın diyalektiğinden, ister insanın kendindeki sıfatlardan hareketle, isterse de Ma'rifet veya Keşf bilgisiyle mümkün görülsün, Gazzâli; insanların bu konudaki istidatları farklı olduğu için tabii olarak onların Tanrı hakkında bilgi edinme tarzlarının da farklı olacağını çok mühim temel bir prensip olarak benimsemiş görünmektedir. Ona göre, Kelâm ilminin konuyla ilgili spekülatif karakterli yaklaşımlarını bütün insanlara uygulamak doğru bir metot değildir. Çünkü, insanların çoğunluğu için Tanrı, sadece öğrenme, telkin ve taklit yoluyla kazanılan bir inanç (iman) konusudur. Böyle bir inancı cedel konusu yapmak sarsabilir. (73)

O'nun için bu gibi kimseleri ve bid'atlara sapmış avamı, Kur'an delilleriyle ve nasihatla imana davet etmelidir.

1- Tevfik Tavil, Usüsü'l-felsefe, s. 229. 6. baskı, Kahire, 1976.

2- Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 132; Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, I. Kısım, s. 68, v.d. II baskı, Ankara, 1963.

3- Takiyettin Mengüşoğlu, a.g.e, s. 133.

4- Takiyettin Mengüşoğlu, a.g.e, s. 296.

5- Tevfik Tavil, a.g.e, s. 230.

6- Gazzâli, Mişkâtü'l-envâr, s.55.

7- Gazzâli, el-iktisad fi'l-i'tikad, s. 24/23.

8- Gazzâli, Ravdatü't-talibin, s. 49.

9- Gazzâli, Mişkâtü'l-envâr, s.50-51. Ayrıca bkz, Mukasıdu'l-felâsife, s. 249.

10- Mehmet Aydın, Gazzâli'nin "Kurb" nazariyesinde "Allah"ın sıfatlarının " anlam ve önemi, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXII, s. 313, Ankara, 1978; Daha geniş bilgi için bkz, Abdül Emir Eam, el-Feylesûf el- Gazzâli, s. 102, v.d, II baskı, Beyrut, 1981.

11- Gazzâli, **İhya**, III s. 26; **Munkız**, s. 56.

12- Gazzâli, **Faysalu't-tefrika**, s. 176-177.

13- Gazzâli, **el-İktisad fi'l-itikad**, s. 67/50; Faysalu't-tefrika, s. 178.

14- Gazzâli, **Faysalü't-tefrika**, s. 178.

15- Gazzâli, a.g.e, s. 178.

16- Gazzâli, ilcamu'l-avam, s. 110-111.

17- Gazzâli, Miyaru'l-ilm, s. 344-345; Makasıdu'l-felâsife, s. 203, v.d.; Ayrıca bkz. Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması, s. 255.

18- Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi Tarihi, s. 335-336.

19- Gazzâli, Cevahiru'l-Kur'an, s. 24.

20- Gazzâli, ihya, III, s. 9; Ayrıca bkz, A.J.Wensınc, a.g.e, s. 35.

21- Gazzâli, Mişkatü'l-envar, 49-50.

22- Gazzâli, Mizanü'l-amel, s. 92.

23- A'râf, 172.

24- A.J.Wensınck, La pensée de Ghazzâli, s. 45; Abdurrahman Bedevi de bu görüşe katılır. Bkz, Gazzâli ve masa duruhu'l-yûnaniye (Mihricanü'l-Gazzâli içinde) s. 230 v.d.

25- Gazzâli, Mizanü'l-amel, s. 92.

26- Zuhruf, 87.

27- Rûm, 30.

28- Gazzâli, İhya, I, s. 87; Mizanu'l-amel, s. 92.

29- Maide, 7.

30- Gazzâli, Mizanu'l-amel, s. 92; İhya, I, s. 87.

31- Gazzâli, İhya, I, s. 87.

32- Gazzâli, Mişkâtü'l-envar, s. 78; Munkız, s. 7.

33- Gazzâli, Mişkatü'l-envâr, s. 78.

34- En-Necm, 11.

35- Hacc, 46.

36- İsrâ, 72.

37- Gazzâli, Mizanu'l-amel, s. 32.

38- Gazzâli, Mişkâtü'l-envâr, s. 39-40.

39- Gazzâli, İhya, I, s. 87.

40- A.J.Wensınc, a.g.e, s. 35.

41- Gazzâli, İhya, I, s. 113; Ayrıc bkz, Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması, s. 192.

42- Gazzâli, Mişkâtü'l-envâr, s. 47-48.

43- Mehmed Aydın, Din Felsefesi, s. 14.

44- Gazzâli, el-İktisad fi'l-İ'tikad, s. 2/8.

45- İsrâ, 35; Gazzâli, Kıst, Kıstas, Mizan ve Vezn terimleriyle ilgili olarak, Rahman, 1-4, 79 ve Hadid, 25. ayetlerini zikreder.

46- Gazzâli, Kıstasü'l-müstakim, s. 42.

47- Gazzâli, a.g.e, s. 43.

48- Gazzâli, a.g.e, s. 43.

49- Gazzâli, Tehâfüt, s. 287.

50- Gazzâli, Tehafüt, s. 24 (Süleyman Dünya'nın önsüzi); T.J-de Boer, Tarihu'l-felsefe fil-İslam, s. 318 (Ebu Ride'nin dip notu)

51- Gazzâli, Munkız, s. 61; Makasıdu'l-felâsife, s. 252; el İktisad fi'l-i'tikad, s. 197/145.

52- Gazzâli, İlcamu'l-avam, s. 92; İhya, I, s. 113.

53- Gazzâli, el-Hıkmetü fi mahlükati'l-lah, s. 16, v.d. (er-Resâilü'l-ferâid içinde) Mısır, tarihsiz.

54- Hadid, 3.

55- Gazzâli, el-Maznun'u-bihi alâgayr'ı-ehlihi, s. 142.

56- Gazzâli, İhya, I, 105; Ravdatü't-talibin, s. 63-64.

Gazzâli, kozmolojik delile mesnet olarak özellikle, Nebe, 6-16; Bakara, 164; Nuh, 15-18; Vakıa. 58-73. âyetleri zikreder.

57- Gazzâli, İhya, I, s. 106; Kıstasu'l-müstakim, s. 53; el-İktisad fi'l-itikad, s. 24/22.

58- Gazzâli, Kıstasu'l-müstakim, s. 53; el-İktisad fi'l-i'tikad, s. 25/23.

59- Gazzâli, el-İktisad fi'l-i'tikad, s. 24/22.

60- Macit Fahri, İslamda Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXV, s. 163 (Çev. Mehmet Dağ) Ankara, 1981.

61- Mehmet Aydın, Din Felsefesi, s. 37.

62- Gazzâli, Tehafüt, s. 205.

63- Gazzâli, Makasıdu'l-felâsife, s. 250-251.

64- Gazzâli, İhya, I, s. 101; Makasıdu'l-felâsife, s. 226; Ayrıca bkz, A.J.Wensınc, a.g.e, s. 29.

65- eş-Şûrâ, 11.

66- Gazzâli, el-Mazmun'u-bihi alâ gayr'i-ehlihi, s. 132.

67- Gazzâli, a.g.e, s. 133.

68- Gazzâli, el-iktisad fi'l-i'tikâd, s. 69/51.

69- Gazzâli, Munkız, 56.

70- Gazzâli, Munkız, s. 61.

71- Ferid Jabre, a.g.e, s. 24.

72- Ferid Jabre, a.g.e, s. 28.

73- Gazzâli, İhya, I, s. 97; Faysalü't-tefrika, s. 188; Kıstasü'l-Müstekim, 85.

SONUÇ

Gazzâli, ünlü şüpheci metoduyla herçeşit bilginin imkânını araştırması nedeniyle İslâm düşüncesinde olduğu gibi genel felsefe tarihinde de haklı olarak mümtaz bir yer işgal eder. Çünkü, mantıki ve matematik bilgilere güvenmesi, deneyden çıkan bilgiyi kesin bilgi seviyesinde görmemesi ama yine de bir bilgi vasıtası olarak kabul etmesi, beşeri bilme güçlerimize metafizik alanın kapalı bulunduğunu söylerken, inkâr noktasında kalmayıp, bu alana akıl üstü bir kapı, irrasyonel bir çıkış noktası göstermiş olması, onun bilgi anlayışında Yeniçağ ve Çağdaş felsefi görüşlere benzer yönler olarak değerlendirilebilir.

Düşünce dünyası Kelâm'dan Fıkıh'a Mantık ve Felsefeden Tasavvufa kadar uzanan çok geniş bir alana yayıldığı ve her çeşit zihin seviyesindeki insana hitabettiği için Gazzâli'nin bir konudaki düşüncesi hakkında hüküm vermekte önemli güçlüklerle karşılaşırız. Bu güçlüğün bir başka sebebi de onun düşünce yapısındaki dinamik karakterden yani, devamlı gelişip oluşan özelliğinden kaynaklanır.

Gazzâli, bir sûfi, bir kelâmcı, bir mantıkçı veya büyük bir felsefe tenkitçisi kabul edilsin, her halükârda o bunlardan sadece bir değil, belki hepsi birden, bir bütün olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle de bir sistemcidir ve orjinallik arzeder.

Aklı ve felsefi düşünceyi tenkit ederken, insanda kalbî veya keşfî bilgiye de yer vererek, bilme güçlerinin alanlarını ayırmış görünmesi, yukarda da değinildiği gibi ona Yeni-

çağ hatta çağdaş düşüncede bir mevki ayırmış bulunmaktadır.

Düşünürümüz, geniş bir vukufla aklı tenkit etmiştir ama, bu onu küçük görme anlamında değil, değeri ve sınırı bakımından belirleme yönünde olmuştur. Buradan insanın varlık yapısında çok önemli yer tutan din için daima var olacak olan alana bir kapı aralanmak istenmiştir.

Gazzâli, İslâm düşüncesi tarihinde keskin felsefe tenkitçiliği ile bir felsefi düşünceyi ondaki çıkmazları göstererek yıpratırken, başka düşüncelere zemin hazırlamış olarak görünür.

İslâm dünyasında felsefenin duraklama sıralarının diğer ilimlerin de durakladığı yıllara rasladığı, Yeni-Eflâtuncu felsefeyle karışık Meşşai felsefenin Gazzâli'den önce bütün fonksiyonunu oynadığı çünkü, felsefî düşüncenin İbn Sinâ'cı ekolde zirvesine ulaşarak İslâm dünyasında düşüşü ve yerini başka fikirlere bırakmasının mukadder bulunduğu gibi görüşlere itibar edilecekse, Gazzâli'ye zaman zaman yöneltilen felsefe yıkıcılığı ve İslâm dünyasında düşüncenin durgunluğuna sebep olma gibi tenkitlerin haklılık kazanma durumları da değerini kaybetmiş olacaktır.

Sistemini temellendirirken ontolojik bir anlayıştan hareket eden Gazzâli'nin en dikkat çekici yönünü epistemolojinin oluşturması, onun, her türlü düşüncenin girişi ve mesnedi durumunda olan güvenilir bilgiyi aradığını gösterir ki, bunun her dönemde felsefi düşünmenin gözden uzak tutamadığı bir husus olduğu hatırlanırsa, düşünürümüzün fikir sisteminde daima sağlam yere basmayı gaye ve bir prensip kabul ettiği açıkça görülür.

Rasyonalizm, Empirizim, Sensualizm, İntuisyonizm gibi bir çok felsefi sistemde bilginin kaynağı ve değeri bakımından insanın bilme gücünü parçalayan ve ircacı bir tutum içine düşen akımlara karşılık, insanın bilme güçlerini, onların fonksiyonlarına göre tasnif eden Gazzâli, böylece bilgi bakımından insanı bütünlüğü içinde kavrayıp tanıtmaya

çalışmıştır. Nitekim, insanın dışdünyayı bilmesi için beş duyu, hafıza, hayal, ortak duyum ve düşünme gibi güçlerinin yanına, hissedilirlerin sûretlerinde kuvve halinde varolan küllilerle elde edilen akli ve tecrübi bilgiyi zaruri bir bilgi olarak koyması, insanda apriori olarak bazı zaruri bilgilerin bulunduğunu benimsemesi keza anılan ve vasıtalı olan bu bilgilere vahye dayanan peygamberlik bilgisi ile keşfi, kalbi veya sezgici bilgiyi gayb âlemine veya Mutlak'a uzanan vasıtasız bir bilgi olarak ilâve etmesi, kısaca, bilgide insanın bedenî ve ruhi kuvvetlerini birlikte ele alıp ilim (bilgi) ve ma'rifeti kuşatması bunun delili olarak görülmelidir.

Bir din olarak İslamın insanı ruh ve beden diye birbirinden tamamen farklı iki alana ayırdığı bilinir. Bütün endişesi spekülasyon kurmak, kendi zihni problemleriyle uğraşmak olmayan Gazzâli'nin insan telâkisinin de bu temele dayanması çok tabiidir. Çünkü, o, İslam inancının savunucusu, temellendiricisi kısaca, taraf olan bir düşünürdür. Bu sebeple İslâm'ın temel tezine bağlı kalarak, insanın elle tutulup gözle görülen beden ile yalnız akıl ve iç idrak yoluyla varlığı bilinen nefs (ruh) ten müteşekkil bulunduğunu, Allah'ın bedeni çamur ve toprağa izafe ederken, ruhu bizzat kendine izafe ettiğini belirtir ve benimser. Burada beden; kesif, kevn'ü-fesad âlemine ait, mürekkep ve başka şeylerle tamamlanan maddi bir şey olduğu halde, ruh; müfret, müdrik, fâil ve muharrik olma özelliklerini taşır ve bir emr'i-ilâhidir, Allah onun hakkında insanlara çok az bir bilgi vermiştir. Pek tabii olarak Gazzâli sisteminde ruha öncelik tanır, dolayısıyla bilgi teorisinde olduğu gibi ethik, estetik v.b. konularda, insanın dual yapısında daima önemli ve öncelikli olan ruhi yönüdür. Beden ruhun bir aleti olduğu sürece önem taşır. Bilgi meselesinde de beden ruha malzeme vermesi, onun dünyada bağlı bulunduğu yer olması münasebetiyle ve yalnız o kadar bir değer taşır.

Gazzâli, dine dayanan düşünce sistemini kurarken insanın bilme imkânlarının hepsini yoklamış, onlar arasında bir

ayıklama yapmış ve bilgi için sağlam ve güvenilir yollar aramıştır. Müellifimizin sisteminin bir muhasebesi olarak niteleyebileceğimiz eseri olan *Munkız*'da onun bütün bu çabasının dini adına olduğu kadar, bizzat kendisi için de olduğu neticesini çıkarabiliriz.

Düşünürümüz insanı bir imkânlar varlığı, yani iyi ve kötü yönlerde sonsuz açılmalara müsait bir varlık olarak tanımlar. Kötü yönde şeytanlığa ve hayvanlığa, iyi yönde Rabbisine doğru olmak üzere sonsuz dereke ve derecelere inme ve çıkmayı içeren insandaki bu imkân ve istidat, bilgi ve ahlâkı da şamildir. Ancak, bilgi nasıl kazanılmış olursa olsun, insanın sahip bulunduğu bu imkân ve istidat, bilgi ve ahlâkı da şamildir. Ancak, bilgi nasıl kazanılmış olursa olsun, insanın sahip bulunduğu bu imkânı iyiye veya kötüye doğru kullanmasında aklın rolü çok büyüktür. Ayrıca, insanın söz konusu insanlık imkânını iyiye doğru kullanması, sadece iyi bir insan olmak gayesiyle son bulmaz. İyiyik, daima ilâhi olana doğru yani, insanın Rabbisine doğru olmalıdır. Zaten, bu dünyada eşya ve olaylar da ancak böyle bir yönelişle değer kazanır. Zira düşürümüze göre, kendi başına alındığında bu dünyanın, oradaki olayların, insan davranışının ve bilginin bir anlamı yoktur. Herşey, insan Allah karşına konduğunda ve onun yüzü Allah'a çevrildiğinde bir değer kazanır. Kısaca, insan, Tanrı karşısında insandır, onu Allah'ın karşısından çeker kendi başına bırakırsak, o hiçbir şey değildir, hatta, kendisine verilmiş bulunan imkânları kullanmadığı için, hayvan ve bitki derecesine düşecektir.

Gazzâli, aklın kendisinden apaçık ve zaruri olarak çıkan bilgilerin bulunduğunu benimsediği gibi, bunlar yardımıyla yapılan akıl yürütmelerden çıkan ve deney yoluyla elde edilen bilgiye de büyük önem atfeder. Hatta, böyle bir bilgi edinme canlılar içinde sadece insana has olduğundan, o bu özelliğiyle tektir. Ancak burada düşünürümüz anılan bilginin tek tip, insan cinsinin eşit olarak sahip bulunduğu ve yegâne bir bilgi olduğu anlayışından daha öteye geçerek,

bilgide nicelik ve nitelik özelliklerinin de bulunduğu kanaatini belirtir. Ya da başka bir deyişle bilgiye nicelik ve nitelik özelliği yükler. Nitekim ona göre insanlar bilgilerinin çokluğu veya azlığı bakımından bir derecelenmeye tabi tutulabileceği gibi, bilgilerinin önemli olup-olmaması bakımından da farkıldırlar ve bir derecelenmeye tabi tutulurlar. Keza, bilginin apriori ve aposteriori özelliklerine, onların elde ediliş yollarına dair verdiği bilgi anlayışını da aşarak, bilgi elde etme vasıtaları bakımından da insanların -bilgi teorisi diliyle söylersek sujenin- bir derecelenmeye tabi tutulması gerektiğini ortaya atar. Artık burada beşeri bilme gücü, bilginin mahiyeti ve keyfiyeti bakımından farklı bir yoruma ulaşılarak, aklî olan ile akıl üstü bilgi, tecrübi ve istidlali bilgi ile tecrübe üstü bilgi temasa getirilir. Yani, epistemolojik bilgi ile mistik bilgi insana ait bilgiler olarak bir bütünlük içinde verilmeye çalışılır. Dolayısıyla bilgi olmaları bakımından herçeşit bilgiye ve Din'e ayrı kapılar açılır. Çünkü, madem bilgide kalite ve kantite farklılığı ve keza onu elde etme yollarında farklılıklar vardır, bu durumda bilgiye sahip olanlar da farklı olacaktır. Nitekim, düşünürümüz, bilgilerin bazı kalplere keşf ve ilham yoluyla geldiği halde, bazılarına kesp ve öğrenmeyle geldiğini, dolayısıyla bilgilere sahip olmada bir kısım insanların güçlüklerine ve çabalarına karşılık bir kısmının da onu kolaylıkla kazandığı sonucunu ortaya koyar. Tabii olarak bu da bizi, özellikle bilginin elde edilme metodu bakımından insanları kısımlara ayırmaya götürür. Gazzâli böyle bir ayırımı göz önüne alarak insanları Alimler, Hakîmler, Evliya ve Enbiya diye bir mertebelendirmeye tabi tutar ki, burada ölçü, onların sahip olduğu bilginin nitelik ve niceliğindeki farklılıkla belirlenir.

İnsanların bilgilere sahip olmaları bakımından yukarda sözü edilen tasnif öncelik-sonralık durumunu belirlemez, çünkü, bilme bakımından insanların en üstünü yani ilk derece nübüvvet rütbesidir. Nebi'ye bütün hakikatler bilgi ka-

zanma yollarına baş vurmadan, bir güçlük olmadan yani kendisinin kesbine gerek bulunmadan açıklanır. Burada bilginin ilâhi keşfle en sür'atli bir tarzda ve onu talebetmeden kazanılmış olması, nebevî bilgiyi tabii beşeri bilgiden ayıran en mühim özelliktir.

Gazzâli'nin bilgi ile mutluluk (saadet) arasında kurduğu ilişkiyi, mantıki bilgiyi de içine alacak biçimde geniş tuttuğunu belirtimiştik. Nebinin nail olduğu bilgi ise tam bir saadet getirir ve bu sayede o, mekân ve mesafe kavramlarını aşarak manâ, sıfat ve hakikat bakımından Allah'a yaklaşır. Fakat bu yaklaşma da izafidir. Çünkü, Allah'a yaklaşma bakımından mertebe ve menziller sayılamıyacak kadar çoktur. Kişi, ancak katedip geride bıraktığı menzilleri bilebilir yoksa, önündeki menzilleri bilemez fakat ona inanır. Bu durum bizim nebiye ve mübüvvete inanıp da onun mahiyetini kavrayamamıza benzer. Çünkü, peygamberliğin mahiyet ve hakikatini yalnız nebinin kendisi bilebilir. Gazzâli, velâyet bilgisini de nübüvvet bilgisiyle karşılaştırırken, buradan tasavvufi bilginin mahiyetini kavrayıp izah etmemize yarayabilecek bir kapı aralamaktadır. Nitekim, tabii akıl ve beşeri bilme imkânlarının velilerin ve velâyetin mahiyetini kavrayamayacağını kabul ederken, böyle bir bilginin de insan tarafından talebedilerek kazanılamıyacağını, onun bir Allah vergisi olduğunda ısrar eder.

Epistemolojik anlamdaki bilgi ile nübüvvet ve velâyet bilgisi arasındaki en ayırıcı özelliğin, birincinin genel-geçer olması, insani çabaya bağlı bulunması, felsefi ifadesiyle bu tür bilgide sujenin objeye yönelmesi gerektiğini belirten düşünürümüz, ikincisinde bu gibi özelliklerin aranamayacağını, çünkü burada sujenin pasif durumda olup, bilginin ona beşeri idrak yollarını aşan bir biçimde Allah tarafından verildiğini söylerken, nebevi bilgi ile süfinin keşf ve tecelli tarzında ortaya çıkan bilgisini aynılaştırmış gibi görünüyorsa da bu iki bilgi çeşidi arasındaki kesin ayırıcı özelliği de ortaya koyar. Bu özellik, sûfinin bilgiye sahip olmak için

arzulu ve hazır olmasıdır. Peygamber için ise böyle bir şart bulunmayıp onun nebevi bilgisinin tamamen vehbi olduğu çok açık olarak belirlenir.

Gazzâli, tasavvufi bilgiyi yorumlarken, çoğunlukla yaptığı gibi görüşünü kalbin tasfiyesine ve hazırlanmasına bağlar. O, bu hazırlığı kalbi kötülüklerden temizlemek, ruhu iyi olmayan ahlâktan arındırmak diye niteledikten sonra bunu bir örnekle açıklar: Kalpler birer kap gibidir, dolu bir kaba hava giremiyeceği gibi, masiva ile dolu bir kalbe de Allah'ın ma'rifeti girmez. Ama yine de böyle bir kalbî hazırlık, anılan bilgiye mazhar olmak için yeter sebep olmayıp, Allah'ın onu insan için dilemesi şarttır. Kul'a düşen görev ise, Kur'an ve hadislerde belirtildiği şekliyle Allah sevgisi ve aşkını yaşamaktır. Burada kulluk hususunda Allah'a itaat mı yoksa O'nu sevmek mi önemlidir gibi bir soru sorulacaksa, Gazzâli ikincisini benimser, çünkü aşk ve sevgi itaatı da içerir.

İnsanın kemâle doğru yükselişinde en yüksek mertebeye, ruhani âlemin gerçeklerine Allah'ın insan kalbinde parlattığı nûr ile ulaşanlar, kendilerinde ve herşeyde Allah'ı müşahede edenler peygamberler ile tasavvuf ehlinden keşfe nail olanlardır. Düşünürümüzü de bunlardan biri olarak görebiliriz.

Gazzâli'de insan ontolojik bütünlüğünü korur, bilgi bakımından da suje-obje dualitesi içinde değerlendirilir.

Özellikle Mişkatü'l-envar'daki Nur kavramı ile mantık üzerine yazdığı eserleri içinde büyük önemi haiz bir diyalog alan Kıstasü'l-müstakim'de mantıki kıyas usullerini Kur'an'dan çıkarmaya çalışmış olması, bizi, düşünürümüzün felsefi ve mantıki kavramlarla dini ve Kur'âni kavramları birbirine yaklaştırdığı yani, bilhassa bu ikinci eserde mantığa teolojik bir meşruiyyet kazandırmaya çalıştığı gibi bir anlayışa sürükler. Çünkü burada Kur'an'daki "Mizân" teriminden, doğru bilginin mizanı çıkarılmaya çalışılmıştır. Oysa bu durum Aristo'nun Kıyas çeşitleriyle bir aynılık

gösterir. Böylece o, Aristo mantığını İslâmi ilim anlayışı ile uzlaştırarak yeniden düzenleyen ve İslami ilimlere katan bir kişi olarak görülür.

Keza, bilgi yönünden bakıldığında bilhassa Tehâfüt'te görüldüğü gibi felâsifenin görüşlerinin tutarsızlığını, çelişkilerini ve yetersizliğini ortaya koyarken, aklın ilâhiyat alanında güçsüzlüğünü sergilemeyi hedefler. Böylece bu konularda insanları doğrudan dine ve tasavvufa yönlendirmeyi, başka bir ifadeyle insanları akla değil de ilâhi hakikatları tasavvufi riyazetler, ibadetler ve nefs tasfiyesinden sonra zevk ve keşf ile idrak edip kavrayan kalbe ve ruha döndürmeyi arzulamış görünür. Ama bunun yanında düşünürümüz bakımından hiç şüphesiz aklın önemi de gözden uzak tutulmuş değildir. Aklın bu önemi nazari ilimlerde ve düşüncedeki çelişkileri, tutarsızlıkları idrak etmek ve çelişik hükümleri dini düşünceler ile ilim alanından uzak tutmak gibi bir tarzda ortaya çıkar.

Gazzâli, ferdi önermelerin bilgisine "bilgi" dediği gibi ma'rifet teriminin konusunu bu birinciden ayırarak, onu Tanrı bilgisine tahsis eder yani, ma'rifetin objesini Tanrı teşkil eder. Keza ma'rifet bilgisi tamamen subjektif ve psikolojik bir mahiyet taşır.

Ma'rifet bilgisinin yeri, et ve kandan ibaret olan anlamı olmamak üzere ve mahiyeti aklî olmaktan çok hissi olan kalp'tir. Akıl, Allah hakkında gerçek bilgiye ulaşamadığı halde Kalp herşeyin aslını bilebilecek güce sahiptir ve eğer iman ve bilgi ile aydınlanırsa, ilâhi olanın bütün muhtevasını yansıtabilir. Ama aynı kalp olumlu ve olumsuz etkilere maruz olduğu için, iyilik ve kötülük istikametlerinde sonsuz imkânlara açıktır. Başka bir deyişle kalp, bir yönüyle Allah hakkında vasıtasız bilgi elde edibildiği halde, diğer yönüyle hissî yanılmaların kendisini yanıltmasına da açıktır. Bu durumda insan acaba Allah'ı nasıl bilecektir? Çünkü, duyular sadece müşahede âlemini algılayabildiğinden, bunlarla değil. Akıl tasavvur edebilir ama, Allah aklın tasavvu-

runa sığmaz, mantık ise sınırlı olanı aşamaz. İşte düşünürümüze göre her ne olursa olsun Allah'a açılan kapı kalpte bulunur, yani Allah'ı insan kalbinde aramalıdır.

Gazzâli felsefecilerin yaptığı gibi aklı varlığın yani bilgiye konu olabilecek sahanın her yerine yaymadı. Nitekim akıl, matematik, astronomi ve mantık sahalarında güvenilir olduğu halde, metafizikte güvenilir değildir. Buna bir de metafizik ile fizik âlemin münasebetini katmalıdır. Bununla ilgi olarak biz geometrideki kesinliği ilâhiyatın burhanlarında bulamayız. Gazzâli'nin akıl konusunda vardığı nihai nokta burasıdır. Bu da tabii idi. Çünkü aklı varlığın her tarafına, bilginin her çeşidine teşmil etmek, vahyin ve nübüvvetin yolunu kesmek olacaktı.

Akıl ve zihin vasıtasıyla Allah'a ulaşma denemeleri düşünce tarihi boyunca çokça rasladığımız bir husustur. Fakat, zihinde bulunan bir Tanrı fikrinin ideal bir imkândan ibaret olduğu söylenerek bu düşünceye karşı çıkıldığı da bilinmektedir. İnsanda saf zihinden üstün bir melekenin bulunduğu ve bunun bize Allah'ı tanıtmakta daha başarılı hatta emin bir yol olduğu görüşünü teşkil eden ikinci metot, Gazzâli'nin "Kalp gözü" diye vasıflandırıp başvurduğu yol olarak belirir.

Gazzâli'nin fikrî hayatında, dolayısıyla hakikata ulaşma konusunda daimi bir tekamül görünür ki, bu, taklitten kurtulma ve fıtratın, insanın kendini bilme gücünün harekete geçirilerek hakikati elde etme çabasıdır. Bu bakımdan taklitle kazanılan bilgiden şüphe etmek Gazzâli'nin ayırıcı özelliği olmuştur. Ancak bu hususta düşünürümüz şüphesinden burhani bir delil tertibiyle değil de Allah'ın kalbine attığı bir Nûr ile kurtulmuştur.

Gazzâli, âdete (alışkanlık) aykırı olma kavramıyla çelişme kavramını bir birinden ayırarak, dinde çok mühim yeri olan mucizeyi meşrulatırmaya çalışmıştır.

Her çağın, yetiştirdiği filozofundan istediği şeyler vardır. Düşünürümüz Gazzâli, ortaçağın karakterine uygun

olarak dinî dünya görüşünü savunmuş ve onu temellendirmeye çalışmıştır. Bu sebeple onun düşüncesinin objesini dinin teşkil ettiğini rahtalıkla söyleyebiliriz. Burada aklî yorumlarını dinî nasslarla (Kur'an ve Hadisler) desteklemeye çalıştığı gibi, dinî izahlarını da akli yorumlarla temellendirmeye çalışır yani onda insani bilgi ile ilâhi bilgi bir çeşit dayanışma içinde görünür. Bütün bunlardan dolayı Gazzâli'yi sadece bir filozof olarak değerlendirmek mümkün görülemez.

Gazzâli din alanındaki metafizik meselelere mantıki spekülâsyonlar uygulamış mıdır? Böyle bir soru düşünürümüz hakkında tam bir tartışma konusudur. Çünkü, bir yönü ile nassa bağlılığı, diğer yönüyle felsefi spekülâsyonlardan tamamen uzak kalamayışı onu bu konuda çok yönlü tartışmaların insanı yapmıştır.

Gazzâli'nin sisteminde dinî alanı da ilgilendiren kozalite, âlemin sonlu-sonsuz oluşu v.b. problemlerdeki çelişmeler bertaraf edilmeye çalışılır ama, bunlara akli ve mantıki spekülasyonlar da karıştığı için, bu problemler karşımıza epistemolojik anlamda çözümlenmiş hususlar olarak çıkmaz. Fakat ne olursa olsun bu alanlar imânın yanında bir bilgi alanı olarak da karşımıza çıkarlar. Bu yönden Gazzâli bir bakıma akıl üstü keşfî-Kalbî bilgiden yola çıkarak, din sahasını akıl ve mantık spekülâsyonlarının dışına taşımaya çalışmış ve bu sûretle insanın bilgi dünyasında dine bir yer ve temel bulmaya uğraşmış olarak görünmektedir. Bir bakıma İslam'ın insanı ontik bakımdan iki alana ayırmış olması böyle bir yaklaşıma hem imkân hem de zaruret koymuş görünüyor.

Metafizik alana dair epistemolojik bilginin imkânını kabule yanaşmayan, insanın bu konudaki yetersizliğini sık sık tekrarlayan Gazzâli, İslâm itikat nizamı içinde kalmak şartıyla bir takım akli delillerin ilâhiyatta kullanılıp kullanılmayacağı meselesini de tartışmıştır. Bu hususta özellikle ma'rifetullah, vahdaniyet, kıyamet gününün vukuu gibi

meselelerde Kur'ani delilleri gerekli görür. Fakat, bu delillerin teferruatına inmeyi avâm için uygun bulmaz. İnsan zihninin matematik ve mantık gibi ilimlerdeki başarılarına, delillerdeki tutarlılık ve kesinliğe bakarak, onların ilâhi ilimlerde de böyle bir kesinliğe sahip olduğu kanaatine daima karşı çıkmıştır. Zaten, Yunan filozofları, özellikle Eflâtun ve Aristo'nun yaptıkları hata da Gazzâli'ye göre buradadır. Esasında bu durum onların kendilerine de büyük problemler çıkarmıştır.

İnsan, şer'i ve akli ilimleri iyice öğrenip kavradığında Allah, Nübüvvet ve Kıyamet gününe dair, şüpheye meydan vermeyecek bir bilgiye değil ama bir imana kavuşabilir.

Gazzâli'nin ruhi ve zihni krizine sebep olan şey, hakikate ulaşma konusunda çeşitli zümrelerin kendi inançlarının doğruluğunu iddia etmeleri kendisinin de bir zümreye mensup olduğu ancak, hakikatin acaba nerede bulunduğu gibi bir şüphedir. Bunun için hakikate sahip olduğunu iddia eden gurupların araştırılarak taklitten tahkike yükselmek gerektiğini belirten düşünürümüz, Kelâm'dan istifade ettiğini, diğer inanç ekollerini araştırdığını, bunların yanında felsefeyi de tetkik ettiğini ama, sonunda tasavvuf yolunu doğru bulduğunu fakat böyle bir doğruya ulaşmakta kendisinin dışından gelen bir bilgi ve aydınlanmanın söz konusu olduğunu belirtir. Beşeri bilginin bilinen mahiyet ve hudutlarını aşan bu bilgi çeşidi, Gazzâli'yi araştıranlarca daima dikkat çeken ve tartışmaları celbeden bir problem olduğu gibi, onu herşeyi ile tasavvuf ekolü içinde görme ve gösterme gayretlerinin mesnedi olarak da kullanılmıştır.

Gazzâli'nin bilgi teorisi insanın ruh-beden yapısıyla çok sıkı bir ilişki içindedir. Bu durum, ruhun odak kabul edildiği onun düşünce dünyası için tabii sayılmalıdır.

Gazzâli "gerçek bilgiden söz ettiğinde, kendi şahsi tecrübesinden bahseder" tarzında bir hüküm acaba onun bilgi teorisini özetler mi? Bu, kolayca kabul edilecek bir hüküm olarak görülemez. Çünkü o, varlık tabakalarıyla ilgili bilgi

çeşitlerini birbirinden ayırmış görünüyor. Onun belki sisteminin odak noktasına aldığı metafizikte böyle şahsi tecrübeye dayanan bir bilgiyi esas aldığı söylenebilir.

Gerçeğe ulaşabilmede akıl ve mantığın yetersizliğine inanmış görünmesiyle birlikte, tartışmada üstün gelmek için mantık ve akılcı cedele güvenmesi Gazzâli'de bir paradoks gibi görünür ve onun şaşırtıcı yönlerinden birini oluşturur. Nitekim bu husus İbn Rüşd'ün tesbit edip onu tenkit ettiği mühim noktalardan biri olacaktır. Ancak, mantığı ve diyalektiği bir yerde, keşfî bilgiyi de başka bir yerde kullanmış olması bu durumu bir dereceye kadar aydınlatır.

Gazzâli, doğulu ve batılı birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Batılıların dikkati daha ziyade onun mistik yönüne takılırken, doğuda felsefeye karşı olan tavrı daha çok göz önünde tutulmuş gibi görünüyor.

Sonuç olarak; Gazzâli'nin fikirlerinde bazı çelişkilerin bulunduğu, onun kendi devrinden günümüze kadar söz konusu olmuş bir husustur. Bunun sebebi herhalde onun bir kristal gibi üzerinde bir çok rengin belirmesinden kaynaklanır. Nitekim mutasavvife onu sûfi, mütekellimin bir Eş'ari kelâmcısı, fukaha bir fakih ve nihayet felsefeciler de bir filozof olarak görmek isterler. Bu bakımdan o düşünce tarihinde hakkında tam bir ittifak sağlanamayan en mühim simaların başında gelir. Gazzâli'yi doğru bir şekilde anlayabilmek, onun yanında ve karşısında olanları dinlemekle mümkün olabileceği kanaatindeyiz.

Gazzâli'nin düşünce sistemi hakkında her nekadar zaman zaman kategorik hükümler halinde bir takım neticelere varmış görünüyorsak da, ayrıca bu neticelerin genellemesinden kaçınmanın gerekliliğini de belirtmek yerinde olacaktır. Bu çeşit hükümler belki Gazzâli gibi çok yönlü büyük bir düşünürün sisteminden sadece kesitler vermeye yardımcı olabilir kanaatindeyiz. Çünkü, bu gün gayet kolaylıkla sıraladığımız bilgi çeşitleri hakkında Gazzâli'nin görüşünün hangi noktada bulunduğunu tam olarak söyleme-

nin güçlüğüyle karşı karşıya bulunduğumuzu belirtmeliyiz.

Düşünce dünyası Kelâm'dan Fıkıh'a, Mantık ve Felsefe'den Tasavvuf'a kadar uzanan çok geniş bir alana yayıldığı ve her çeşit zihin seviyesindeki insana hitap ettiği için, Gazzâli'nin bu konudaki düşüncesi hakkında hüküm vermekte önemli güçlüklerle karşılaşırız. Bu güçlüğün bir başka sebebi de O'nun düşünce yapısının dinamik karakterinden yani; devamlı gelişip oluşan özelliğinden kaynaklanır.

Gazzâli, bir sûfi, bir kelâmcı, bir mantıkçı veya büyük bir felsefe tenkitçisi kabul edilsin; her halükârda O, bunlardan sadece biri değil, belki hepsi birden, bir bütün olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle de O, bir sistemcidir ve orjinallik arzeder.

Gazzâli, İslâm düşünce tarihinde keskin felsefe tenkitçiliği ile: bir felsefî düşünceyi, ondaki çıkmazları göstererek yıpratırken, başka düşüncelere zemin hazırlamış olarak görünür.

ISBN